IV

EL MISTICO MURCIANO ABENARABI

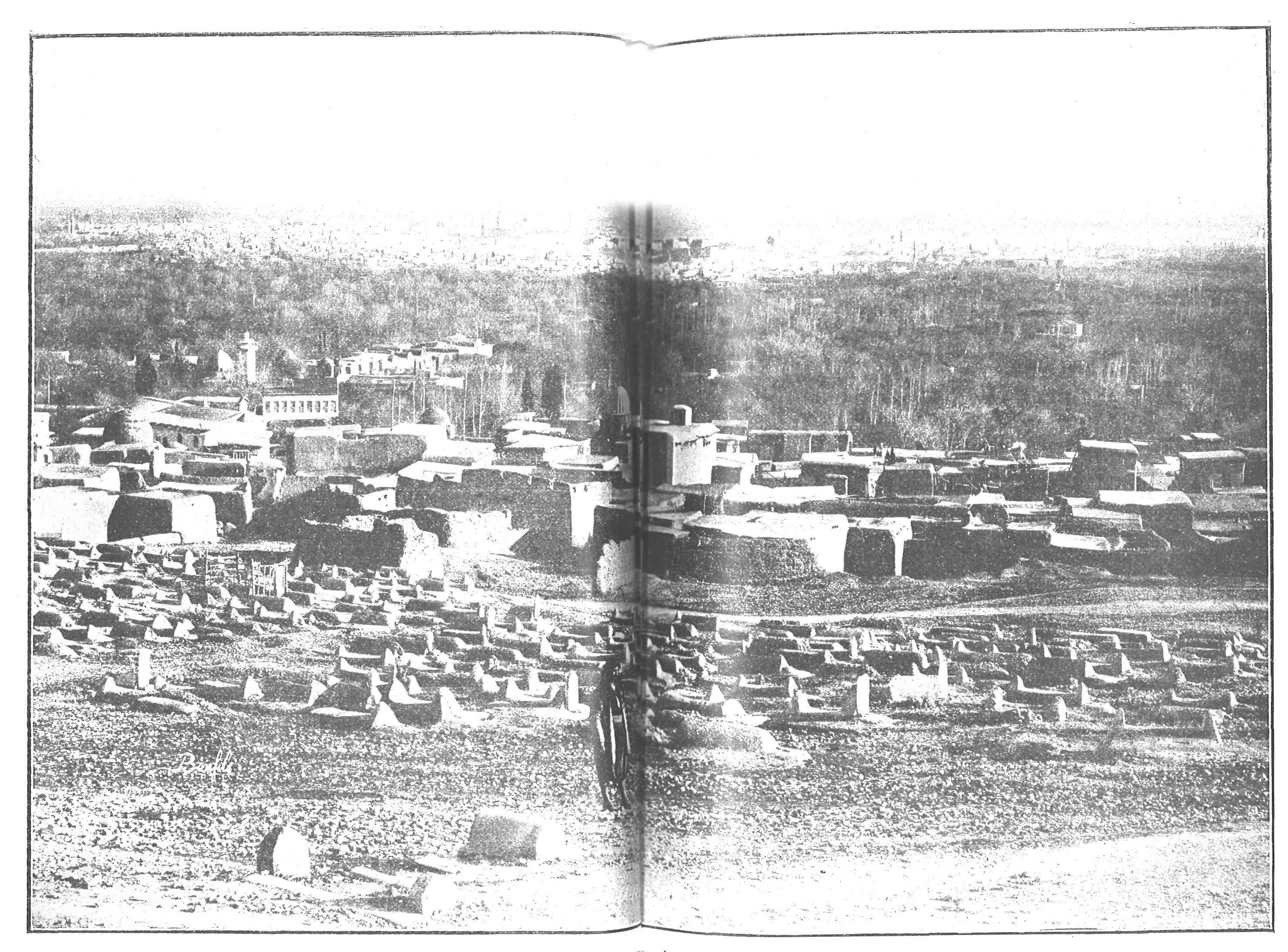
(MONOGRAFÍAS Y DOCUMENTOS.)

INTRODUCCIÓN

Hace ya más de veinte años que concebí el proyecto de publicar un estudio de conjunto sobre la vida y el sistema filosófico-teológico del gran místico murciano Mohidín Abenarabi. Aunque interrumpida a menudo mi labor por otros estudios, la masa de materiales recogidos durante los períodos de trabajo que al tema pude consagrar es ya bastante considerable, pero insuficiente todavía, con mucho, para la obra de síntesis definitiva en que mi inexperta juventud soñaba. La enorme suma de fuentes árabes, cuya exploración para tal obra es indispensable, exigiría una colaboración asidua y concertada de varios especialistas, durante muchos años. Una sola de las obras de Abenarabi, su *Fotuhat,* consta de cuatro tomos en folio, que suman unas cuatro mil páginas, de impresión apretada y de estilo y lenguaje técnico, difíciles de interpretar. Aunque sus principales libros han sido ya editados, restan además inéditos todavía algunos manuscritos de sus interesantes opúsculos.

Desechada, pues, por inasequible la idea del estudio total y definitivo, estimo que no será, sin embargo, del todo inútil ir dando a luz ensayos parciales sobre algunos aspectos del sistema de Abenarabi, que mediante el análisis de sus libros principales permitan, en un porvenir más o menos lejano, intentar la obra de reconstrucción anhelada, sin el peligro, hoy inevitable, que va anejo a las generalizaciones prematuras.

Estos ensayos parciales tendrán, como es natural, el carácter de complementarios de lo hasta hoy divulgado ya por los especialistas en la materia. No son muchos los trabajos que hay que registrar. El primero que dió una visión de conjunto sobre la vida de Abenarabi y los caracteres más salientes de su psicología de místico iluminado, fué mi maestro, don Julián Ribera, en su



Vista de la Salihía donde está la tumba de Abenarabi.

estudio *Orígenes de la Filosofía de Raimundo Lulio* (1). Siguiendo sus huellas, publiqué en la misma fecha un ensayo de síntesis prematura del panteísmo de Abenarabi, titulado *Mohidín* (2). Otro ensayo, más sistemático, de sus doctrinas psicológicas presenté al Congreso XIV de orientalistas, que tuvo lugar en Argel el año 1906 (3).

Las influencias *masarríes* en el sistema panteísta de Abenarabi y especialmente en su teoría de la *Materia espiritual*, procuré ponerlas de relieve en mi discurso de ingreso en la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas (4). Finalmente, en mi estudio sobre las fuentes islámicas de la *Divina Comedia*, he analizado casi completamente todas las ideas escatológicas del místico murciano (5).

Goldziher ha estudiado de manera magistral el método alegórico seguido por Abenarabi en su interpretación del Alcorán (6). Nyberg, en la introducción que encabeza su edición de tres opúsculos de Abenarabi, ha intentado sistematizar la doctrina teosófica de nuestro místico en sus aspectos metafísico, teológico y cosmológico (7). Otros arabistas han tocado también puntos relativos al sistema de Abenarabi en estudios históricos de índole más general que los anteriores, u ocupándose de las ideas de otros místicos musulmanes homogéneas a las del sufí murciano (8).

Los ensayos parciales con que nos proponemos contribuír al

---

(1) *Homenaje a Menéndez y Pelayo* (Madrid, Suárez, 1899), tomo II, 191-216.

(2) *Ibidem*, II, 217-256.

(3) *La psicología según Mohidín Abenarabi*, por Miguel Asín Palacios (París, Leroux, 1906), apud *Actes du XIVe Congrès international des Orientalistes*, tomo III, 79-191.

(4) *Abenmasarra y su escuela. Orígenes de la filosofía hispanomusulmana* (Madrid, Maestre, 1914), págs. 71-75, 111-115, 155-164.

(5) *La escatología musulmana en la Divina Comedia*. Madrid, Maestre, 1919.

(6) Cfr. *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung* (Leiden, Brill, 1920), págs. 215-257.

(7) Cfr. *Kleinere Schriften des Ibn Al-Arabi* (Leiden, Brill, 1919).

(8) He aquí los principales: Horten, *Die philosophischen Systeme der spekulativen Theologen im Islam*. Bonn, 1912.—Macdonald, *Development of muslim theology*. London, 1903.—Nicholson, *Studies in islamic mysticism*. Cambridge, 1921.—Massignon, *Al-Hallaj, martyr mystique de l'islam*. París, Geuthner, 1922.

estudio del sistema de Abenarabi serán de dos clases: 1.ª, monografías en que ensayaremos ofrecer al lector síntesis provisionales de ciertos aspectos de su pensamiento; 2.ª, colecciones sistemáticas de textos relativos a una misma materia, con la más modesta pretensión de que puedan servir como documentos para la redacción futura de otras parciales monografías sintéticas.

Sin que por ahora podamos comprometernos a establecer el orden fijo de su publicación sucesiva, dichos ensayos versarán sobre los siguientes temas: biografía de Abenarabi; caracteres generales de su sistema; su criteriología inspirada en un escepticismo místico; su teología: la esencia divina, sus atributos y nombres; su cosmología panteísta; su ascética y mística; su teoría del amor. Estos temas, sumados a los del monismo panteísta, psicología y escatología, desarrollados ya en mis anteriores estudios, darán quizá una idea de conjunto bastante aproximada del complejo y laberíntico sistema de este genial pensador hispanomusulmán.

I

Autobiografía cronológica de Abenarabi.

Nuestro primer ensayo es una biografía del místico murciano, redactada principal y casi exclusivamente con los textos autobiográficos que tanto abundan en sus libros, sobre todo en el *Fotuhat*. Sin despreciar las escasas noticias que sus biógrafos nos suministran, creemos de mayor interés las que el propio Abenarabi nos da, pues, aparte de su mayor autenticidad, ofrecen al lector el realista y pintoresco cuadro del medio islámico, español y oriental, y de la época en que se desarrolló la accidentada vida espiritual de este místico español, inquieto y andariego. Cada hecho o episodio concreto irá, pues, documentado con los pasajes respectivos de sus obras, pertinentes al caso, los cuales se incrustarán en el texto de la biografía o se consignarán en nota al pie de la página, según su mayor o menor extensión e importancia lo aconsejen.

Todo hecho o noticia cronológica que carezca de esta auténtica documentación comprobatoria, entiéndase que está autoriza-

do por el solo testimonio de sus biógrafos musulmanes, así españoles como orientales, principalmente por Almacari y por el autor anónimo de la *tarchama* o biografía apologética que encabeza la edición del *Fotuhat* (1). Ambos resumen o citan a la letra otras fuentes más antiguas.

He aquí ahora la lista de las obras de Abenarabi, aprovechadas para esta biografía:

Dajáir = كتاب ذخائر الاعلاق شرح ترجمان الاشواق
Beirut, 1312 hégira.

Diwán = الديوان الاكبر
Bombay, sin fecha.

Fosús = كتاب شرح فصوص الحكم للشيخ بالى افندى
Constantinopla, 1309 hégira.

Fotuhat = كتاب الفتوحات المكية
Bulac, 1293 hégira.

Mawaqui = كتاب مواقع النجوم
Cairo, 1325 hégira.

Mohadara = كتاب محاضرات الابرار
Cairo, 1282 hégira.

Tadbirat = كتاب التدبيرات الالهية
Leiden, Brill, 1919 (edic. Nyberg).

* * *

1. *Nacimiento.*

Abubéquer Mohámed Ben Alí, de la tribu de Hátim el Tai, más conocido por el nombre de Abenarabi y por los títulos honoríficos de *Mohidín* (Vivificador de la religión), *El Xeij el Acbar* (El Doctor Máximo) y *Aben Aflatún* (El hijo de Platón), nació en la ciudad de Murcia el 17 de *ramadán* del año 560 de la hégira (28 de julio de 1164), bajo el califato de Almostánchid en Oriente y reinando en Murcia y Valencia Aben Mardanix, príncipe independiente de la autoridad de los Almohades, cuyo tercer

(1) *Analectes sur l'histoire et la litterature des Arabes d'Espagne par al-Makkari.* Leyde, Brill, 1855-1861. Tomo I, 567-583.—Cfr. *Shadharátu'l-Dhahab* (= *Xadsarat adsáhab*) editado por Nicholson apud JRAS, 1906, pág. 806-824.

sultán, Abu Yacub Yúsuf, acababa de heredar de su padre Abdelmumen el imperio de todo el resto de España (1).

"Un vasallo de un gran sultán de Murcia llamó a éste a gritos para hacerle una reclamación; pero el sultán no le contestó. El apelante entonces le dijo: "¡Háblame, pues también Dios habló a Moisés!" A lo cual contestó el sultán: "¡Ni que tú fueses Moisés!" Mas el apelante le replicó: "¡Ni que tú fueses Dios!" Detuvo entonces el sultán su caballo para que le informase de lo que deseaba e inmediatamente atendió a su reclamación. Este sultán era señor de todo el levante de Alandalus y se llamaba Mohámed b. Saad Aben Mardanix, en cuyo tiempo y durante cuyo reinado nací yo en Murcia."

"En el califato de Almostánchid nací yo en Murcia, reinando en Alandalus el sultán Abuabdala Mohámed b. Saad Aben Mardanix. Yo oía los viernes en la mezquita que el predicador hacía en su sermón ritual la mención del nombre de dicho califa Almostánchid Bilá (2)."

2. *Familia.*

Pertenecía a una familia noble, rica y muy religiosa. De sus padres refiere el mismo Abenarabi, en sus obras, hechos de piedad ejemplar. Dos tíos suyos maternos hicieron profesión de vida ascética: uno de ellos, Yahya Ben Yogán, abandonó el trono de Tremecén para someterse a la disciplina de un eremita que le obligaba a ganarse el sustento diario haciendo leña en los montes para venderla por las calles de la capital de su reino. Su otro tío, Móslem el Jaulaní, vivía entregado a ejercicios tan austeros, que pasaba noches enteras de pie en oración, azotándose cruelmente para dominar su sueño (3).

"Uno de mis tíos maternos, llamado Yahya b. Yogán, era rey en la ciudad de Tremecén. Vivía en su tiempo apartado del mundo un hombre, jurisconsulto y asceta, llamado Abdalá el Tunecino, que pasaba por ser el más devoto de su siglo. Habitaba en un lugar de las afueras de Tremecén, que se llama *Alobad* [hoy *El-Eubbad,* o sea el eremitorio, a 2 kms. de la ciudad] y pasaba la vida aislado de las gentes y consagrado al servicio de Dios en la mezquita. En ésta existe hoy su sepulcro, muy frecuentado por los fieles que lo visitan. Mientras que este santo varón caminaba un día por la ciudad de Tremecén (separada de Alobad por pequeña distancia, en medio de la cual se alza la ciudadela) encontróse con él mi tío Yahya b. Yogán, rey de la ciudad, rodeado de su séquito y guardia. Alguien le dijo que aquel hombre era Abuabdalá el

(1) *Fotuhat,* IV, 264.
(2) *Mohadara,* I, 34.
(3) *Fotuhat,* II, 23.

Tunecino, el más famoso asceta de su tiempo. Detúvose entonces el rey, tirando de la brida de su caballo, y saludó al santo, que le devolvió el saludo. El rey, que llevaba puestas unas preciosas vestiduras, preguntóle: "¡Oh *xeij!* ¿Me será lícito hacer la oración ritual llevando este vestido?" El *xeij* se puso a reir, en vez de contestar a la pregunta. ¿De qué te ríes?", le dijo el rey. "De la cortedad de tu entendimiento —le respondió—, de la ignorancia en que vives acerca del estado de tu alma. A mi juicio, nada hay más semejante a ti que el perro: se revuelca en medio de la sangre de los cadáveres putrefactos y los come, a pesar de su inmundicia; pero luego, cuando va a mear, levanta la pata para no mancharse de orines. Tú eres un vaso lleno de inmundicias y ¿preguntas, no obstante, por tu manto, cuando eres responsable de todas las injusticias de tus súbditos?" Rompió a llorar el rey, apeóse de su caballo, abdicó del reino desde aquel momento y se consagró a la vida devota, al servicio del *xeij*. Este lo tuvo junto a sí durante tres días, al cabo de los cuales tomó una cuerda y le dijo: "¡Oh rey! Acabáronse los tres días de hospitalidad; levántate y vete a hacer leña." Y el rey hacía leña, la ponía sobre su cabeza e iba a Tremecén a venderla al mercado. Las gentes le miraban y lloraban. El vendía su leña, guardaba del precio lo necesario para su sustento y daba el resto de limosna. Así continuó toda su vida. A su muerte, fué sepultado en la parte exterior de la tumba de su maestro de espíritu. Su sepulcro es hoy muy visitado. El *xeij*, cuando las gentes iban a pedirle que rogase a Dios por ellos, les decía: "Pedídselo por la intercesión de Yahya b. Yogán, pues era rey y renunció al mundo. Si Dios me hubiese sometido a la prueba a que lo sometió a él, quizá no hubiese renunciado al mundo."

"También fué de los más grandes ascetas mi tío Móslem el Jaulaní, el cual pasaba la noche en vigilia, y cuando la fatiga de estar en pie le vencía, golpeaba las plantas de sus pies con unas varas que tenía a mano, diciéndoles al mismo tiempo: "¡Vosotros merecéis los golpes más que mi burro! (1)."

Un tío suyo paterno. Abdalá, se hallaba dotado de preternaturales aptitudes místicas de teósofo y vidente (2).

"Tenía yo un tío, hermano de mi padre, llamado Abdalá b. Mohámed Abenarabi, que había alcanzado este estado místico (3), tanto sensible como idealmente, según pude yo mismo observarlo palpablemente antes de convertirme a este camino de la vida mística, en la época de mi disipación."

---

(1) *Mohadara*, II, 51.
(2) *Fotuhat*, I, 240.
(3) El grado místico a que se refiere aquí Abenarabi es el llamado "de los hálitos o soplos". A él pertenecían, según Abenarabi, muchos místicos de España, uno de los cuales trató en Jerusalén: al preguntarle sobre cierta cuestión esotérica, respondió: "¿Notas un olor?" En eso comprendió Abenarabi que pertenecía a dicho grado. Este individuo fué después criado suyo, algún tiempo.

3. *Educación literaria.*

En medio de este ambiente de misticismo deslizóse la infancia de Abenarabi. A los ocho años de edad, trasladóse a Sevilla con su familia, después de rendirse Murcia a las armas de los Almohades. Su educación literaria y religiosa debió ser perfectísima: en sus obras cita repetidas veces a sus maestros de lecturas alcoránicas, historia, literatura, poesía y tradiciones del Profeta, que, en Sevilla principalmente, le explicaron los libros clásicos de cada materia (1). Sus inclinaciones al principio no debieron ser hacia la vida devota: las letras y la caza ocuparon su corazón, apartándolo de Dios. En su vejez recordaba con pena aquellos años de su infancia y primera juventud, perdidos en cacerías por los campos de Carmona y Palma del Río, con los caballos y criados de su padre (2).

"En la época de mi disipación, iba yo de viaje cierto día en compañía de mi padre, entre Carmona y Palma, cuando topamos con un rebaño de onagros o asnos salvajes que estaban paciendo. Era yo entonces muy apasionado por su caza; y los criados habíanse quedado atrás, muy lejos de nosotros. Reflexioné un instante y formé en mi corazón el decidido propósito de no hacer daño ni a uno tan solo de aquellos animales; pero así que el caballo alazán que yo montaba los vió, lanzóse hacia ellos relinchando de gozo; lo refrené con violencia para detenerlo, hasta que llegué adonde los asnos salvajes pacían, y en-

---

(1) Los principales maestros de Abenarabi, citados por el autor de su biografía inserta al frente del *Fotuhat* (I, 2) son los siguientes: Abubéquer Mohámed b. Jálaf b. Saf el Lajmí y Abulcásem el Xarrat el cordobés, que le enseñaron en Sevilla las lecturas alcoránicas a los diez y ocho años de edad. La misma materia aprendió con el maestro Abubéquer Mohámed b. Abuchamra. Las tradiciones del Profeta las estudió con varios maestros en Sevilla y otras poblaciones. Entre ellos se citan a Abenzarcún, Abenalchad, Abulgualid el Hadri, Abdelmónim el Jazrachí, Abucháfar b. Mosali, etc. Siguió también los cursos del jurista y teólogo Abumohámed Abdelhac de Sevilla, discípulo mediato del célebre Abenházam, cuyas obras completas estudió bajo la dirección de aquél. A esta enseñanza se debió el criterio *dahirí* o literalista que en derecho profesó Abenarabi.

De otros maestros de Abenarabi en estas materias literarias y teológicas, ajenas a su posterior profesión ascéticomística, da él mismo noticias incidentales en su *Fotuhat*. Sirva de ejemplo (I, 514): "Esta opinión sostenía nuestro maestro Abuabdalá Benalás en Sevilla, donde se la oí textualmente, más de una vez."

(2) *Fotuhat*, IV, 700.

tonces, a pesar de que en la mano llevaba mi lanza y de que el caballo se metió entre ellos, de modo que el hierro de mi lanza pasaba rozando en las jibas de los onagros, todos ellos siguieron paciendo tranquilos, sin que ni uno solo levantase la cabeza, hasta que acabé de atravesar el rebaño. Alcanzáronme entonces mis criados, y sólo entonces, es decir, delante de ellos echaron a correr los onagros huyendo. Hasta que no entré en este camino, quiero decir, el camino de Dios, no conocí la causa de aquel hecho. Entonces, reflexionando sobre lo que es el trato social, comprendí que la causa de aquel extraño fenómeno de los onagros fué esta, a saber: que la confianza que en mi alma sentí hacia ellos se comunicó también a sus almas respecto de mí."

La nobleza de su estirpe y sus personales aptitudes literarias granjeáronle bien pronto el cargo de secretario del Gobierno de Sevilla. Los Beni Abdún de Bugía, familia distinguida, diéronle en matrimonio a su hija Mariam, piadosa y santa mujer (1).

"De este grado místico no he visto ni a una sola persona. Unicamente me contó mi esposa Mariam, hija de Mohámed b. Abdún, que ella vió a una de estas personas, cuya descripción me hizo y por su descripción inferí que estaba dotada de esa facultad intuitiva; sin embargo, en su descripción citó ciertas cualidades que demostraban no poseer dicho grado sino imperfecta y débilmente."

"Refirióme mi santa esposa, Mariam, hija de Mohámed b. Abdún b. Abderrahman de Bugía, lo siguiente: "Vi en mi sueño a una persona que en mis visiones extáticas me visitaba y que jamás vi en el mundo de los sentidos. Esa persona me dijo: "¿Quieres seguir el camino de la perfección?" Yo le respondí. "Efectivamente, deseo seguir ese camino; pero no sé cómo." El me dijo entonces: "Por medio de estas cinco cualidades: la absoluta confianza en la voluntad de Dios; la fe viva; la paciencia; el propósito firme; la sinceridad." Cuando mi esposa me explicó esta visión, le dije: "Ese es el método de los *sufíes* (2)."

Los ejemplos y exhortaciones de su esposa comenzarían quizá a determinar en Abenarabi un cambio de vida, preparado ya por las súplicas de su devota madre. Una grave enfermedad debió también contribuír a ello: durante ésta, sufrió accesos febriles acompañados de monstruosas visiones del infierno, de las cuales se vió libre por la oración de su padre que velaba su sueño (3).

"Estuve enfermo y en mi enfermedad llegué a perder el sentido de tal modo, que me daban ya por muerto. Vi entonces un grupo de gentes

(1) *Fotuhat*, III, 311.
(2) *Ibidem*, I, 363.
(3) *Fotuhat*, IV, 648.

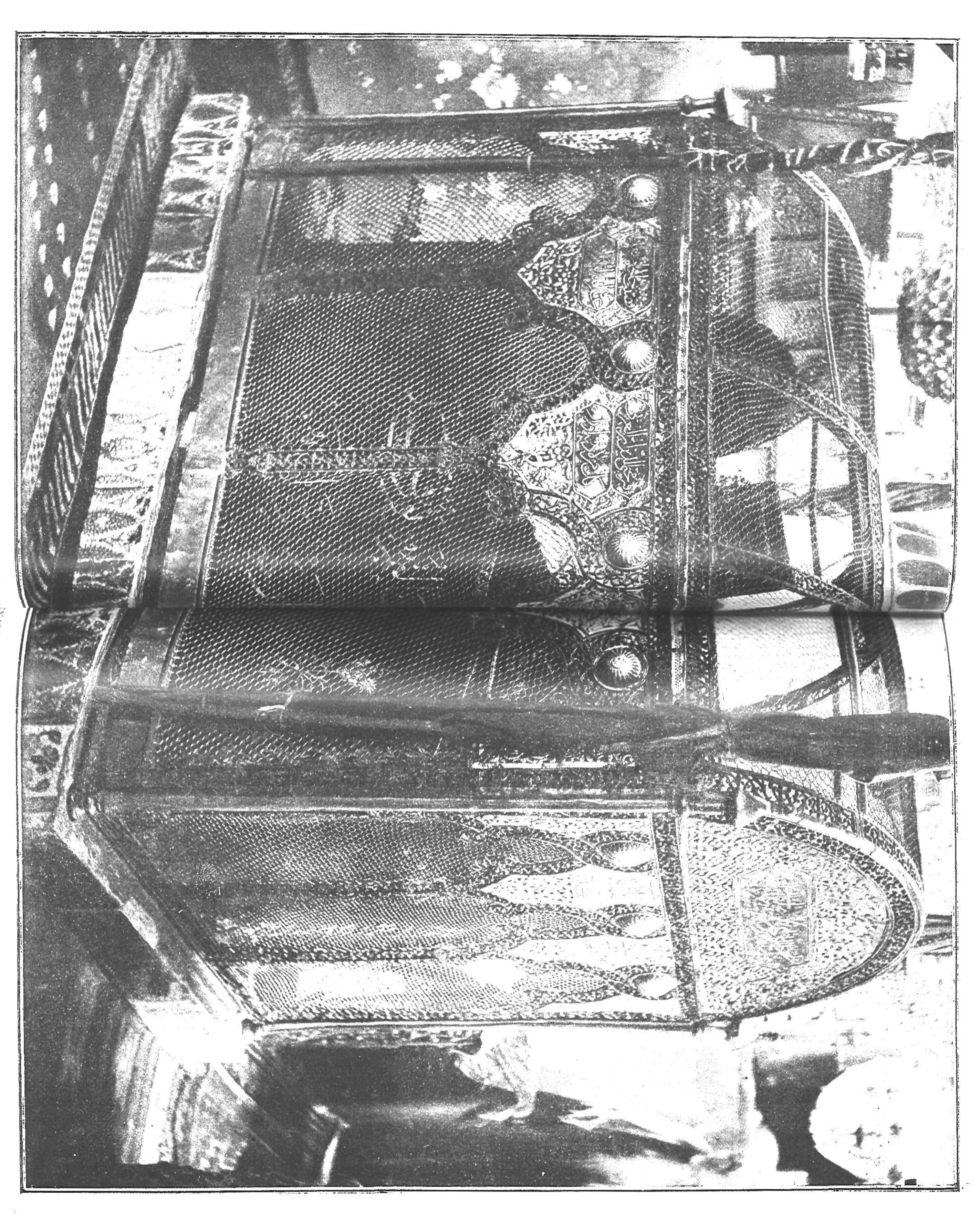
de horroroso aspecto que querían hacerme daño; pero vi también a una persona hermosa que exhalaba un aroma muy agradable que con fuerza rechazaba el ataque de los otros, hasta que logró dominarlos. Díjele yo entonces: "¿Quién eres tú?" "Yo soy —me respondió— la azora *Yas* [el capítulo 36 del Alcorán, que se reza por los agonizantes] que te defiende." Desperté de mi letargo y me encontré con que mi padre estaba llorando a mi cabecera y acababa de rezar aquella azora."

Más adelante la muerte de éste acabaría por resolver la crisis de su espíritu convirtiéndole hacia Dios definitivamente. Abenarabi refiere minuciosamente en su *Fotuhat* los prodigios que la acompañaron: quince días antes de ocurrir, su mismo padre profetizó el día de la semana y mes en que moriría, y, llegada esta fecha, entró en la agonía, cubriéndose su cuerpo de un blanco resplandor que alumbraba toda la estancia. Abenarabi, conmovido ante aquel milagro, despidióse de su padre y salió de su casa para esperar en la mezquita la noticia de su fallecimiento (1).

[Hablando aquí Abenarabi del grado místico de los *hálitos* o *soplos*, dice que los que mueren en este grado quedan en un estado tal, que se duda si están muertos o vivos. Para confirmarlo, narra así la muerte de su padre]: "Así lo he visto realmente en mi padre, pues lo enterramos en la duda entre el aspecto de su rostro, que era el de uno que vive, y entre el hecho cierto de que sus venas estaban sin pulso y su respiración había desaparecido, señales seguras de la muerte. Quince días antes de morir, me había asegurado que se moría y que su muerte acaecería en miércoles, como efectivamente sucedió. Al llegar ese día, aunque estaba gravemente enfermo, sentóse sin apoyo de nadie y me dijo: "¡Hijo mío! Hoy es la marcha, hoy es el encuentro con Dios!" Yo le dije: "Dios ha escrito que serás salvo en este tu viaje y bendice ya tu encuentro." Estas palabras mías le llenaron de gozo y añadió: "Dios te recompensará, hijo mío, con la felicidad después de mi muerte, porque cuanto te acabo de oír, yo no lo entendía mientras lo estabas diciendo y hasta quizá lo hubiera contradicho; pero ahora doy testimonio de que es así como lo dijiste."

"Y de improviso apareció sobre su frente un blanco resplandor que contrastaba con el color de su cuerpo, aunque sin afearle; aquel brillo producía una luz que centelleaba. Mi padre se dió cuenta de esto. Luego, aquel brillo se fué extendiendo por su rostro y poco a poco llegó a invadir todo su cuerpo. Toméle la mano y me despedí de él, abandonando el aposento después de decirle: "Me voy a la mezquita hasta que vengan a anunciarme que has muerto." El exclamó entonces. "Vete y que no entre aquí nadie". Mandó luego venir a todos los de casa y a sus hijas, y a la hora del medio día vinieron a notificarme su muerte. Volví a casa y lo encontré como antes dije: en un estado que hacía dudar si estaba vivo o muerto. Así lo enterramos."

(1) *Fotuhat*, I. 289.



4. *Conversión e iniciación sufí.*

Ignoramos la época precisa en que esta conversión de Abenarabi tuvo lugar, pero es seguro que debió acaecer antes del año 580 (1184 de J. C.). Efectivamente, en esta fecha, según confesión propia, había entrado ya en la vida mística haciendo profesión de sufí, a los veinte años de edad (1).

"Yo alcancé este grado místico al entrar en el camino de la perfección, el año 580."

Parece por otra parte seguro que su conversión acaeció más bien algunos años antes de morir su padre, pues era todavía un jovenzuelo imberbe, cuando ya la fama de su precoz iniciación en los misterios de la vida mística llegaba a oídos del célebre filósofo Averroes, que, lleno de curiosidad, solicitaba del padre de Abenarabi una entrevista con éste a fin de estudiar en vivo aquel caso de psicología, anormal y para él inexplicable. El mismo Abenarabi nos ha conservado en su *Fotuhat* la pormenorizada descripción de aquella entrevista y de sus posteriores relaciones con Averroes (2).

"Cierto día, en Córdoba, entré a casa de Abulualid Averroes, cadí de la ciudad, que había mostrado deseos de conocerme personalmente, porque le había maravillado mucho lo que había oído decir de mí, esto es, las noticias que le habían llegado de las revelaciones que Dios me había comunicado en mi retiro espiritual; por eso, mi padre, que era uno de sus íntimos amigos, me envió a su casa con el pretexto de cierto encargo, sólo para dar así ocasión a que Averroes pudiese conversar conmigo. Era yo a la sazón un muchacho imberbe. Así que hube entrado, levantóse del lugar en que estaba y, dirigiéndose hacia mí con grandes muestras de cariño y consideración, me abrazó y me dijo: "Sí." Yo le respondí: "Sí." Esta respuesta aumentó su alegría, al ver que yo le había comprendido: pero dándome yo, a seguida, cuenta de la causa de su alegría, añadí: "No." Entonces Averroes se entristeció, demudóse su color, y comenzando a dudar de la verdad de su propia doctrina, me preguntó: "¿Cómo, pues, encontráis vosotros resuelto el problema mediante la iluminación y la inspiración divina? ¿Es acaso lo mismo que a nosotros nos enseña el razonamiento?" Yo le respondí: "Sí y no. Entre el sí y el no, salen volando de sus materias los espíritus y de sus cuerpos las cervices." Palideció Averroes, sobrecogido de terror, y sentándose

(1) *Fotuhat*, II, 559.
(2) *Fotuhat*, I, 199.

comenzó a dar muestras de estupor, como si hubiese penetrado el sentido de mis alusiones."

"Más tarde, después de esta entrevista que tuvo conmigo, solicitó de mi padre que le expusiera éste si la opinión que él había formado de mí coincidía con la de mi padre o si era diferente. Porque como Averroes era un sabio filósofo, consagrado a la reflexión, al estudio y a la investigación racional, no podía menos de dar gracias a Dios que le permitía vivir en un tiempo en el cual podía ver con sus propios ojos a un hombre que había entrado ignorante en el retiro espiritual para salir de él como había salido, sin el auxilio de enseñanza alguna, sin estudio, sin lectura, sin aprendizaje de ninguna especie. Por eso exclamó: "Es este un estado psicológico cuya realidad nosotros hemos sostenido con pruebas racionales, pero sin que jamás hubiésemos conocido persona alguna que lo experimentase. ¡Loado sea Dios que nos hizo vivir en un tiempo en el cual existe una de esas personas dotadas de tal estado místico, capaces de abrir las cerraduras de sus puertas, y que además me otorgó la gracia especial de verla con mis propios ojos!"

"Quise después volver a reunirme con él [es decir, con Averroes] y por la misericordia de Dios se me apareció en el éxtasis, bajo una forma tal, que entre su persona y la mía mediaba un velo sutil, a través del cual yo lo veía, sin que él me viese ni se diera cuenta del lugar que yo ocupaba, abstraído como estaba él, pensando en sí mismo. Entonces dije: "En verdad que no puede ser conducido hasta el grado en que nosotros estamos."

"Y ya no volví a reunirme con él hasta que murió. Ocurrió esto el año 595 en la ciudad de Marruecos y fué trasladado a Córdoba. donde está su sepulcro. Cuando fué colocado sobre una bestia de carga el ataúd que encerraba su cuerpo, pusiéronse sus obras en el costado opuesto para que le sirvieran de contrapeso. Estaba yo allí parado, en compañía del alfaquí y literato Abulhasan Mohámed Benchobair, secretario de Sidi Abusaíd [uno de los príncipes almohades] y de mi discípulo Abulháquem Omar Benazarrach, el copista. Volviéndose éste hacia nosotros, dijo: "¿No os fijáis acaso en lo que le sirve de contrapeso al maestro Averroes en su vehículo? A un lado va el maestro y al otro van sus obras, es decir, los libros que compuso." A lo cual replicó Benchobair: "¡No lo he de ver, hijo mío! ¡Claro que sí! ¡Bendita sea tu lengua!" Entonces yo tomé nota de aquella frase de Abulháquem, para que me sirviera de tema de meditación y a guisa de recordatorio (ya no quedo más que yo de aquel grupo de amigos ¡Dios los haya perdonado!) y dije para mis adentros:

"A un lado va el maestro, y al otro van sus libros.
Mas dime: sus anhelos ¿viéronse al fin cumplidos?"

Seis años después, en 586 (1190 de J. C.), un famoso sufí, llamado Musa el Baidaraní, que gozaba del don místico de bilocación, hace ya un viaje *exprofesso* a Sevilla para entrar en relaciones con Abenarabi y aprovecharse de sus enseñanzas, a pesar

de que nuestro místico no había pasado aún de los veintiséis años (1).

"Nosotros vimos en Sevilla, el año 586 a Musa el Baidaraní, que pertenecía al grado de los *abdales*, el cual vino a visitarnos de propósito."

5. *Maestros de espíritu.*

Esto hace suponer que, una vez convertido, entregaríase con empeño al estudio de los libros sufíes y, sobre todo, al trato con los maestros de espíritu. Innumerable es la serie de éstos que Abenarabi confiesa haber utilizado para su iniciación en la vida sufí, durante su permanencia en Sevilla. Musa b. Imrán de Mértola, en su casa de la mezquita Arradi, enseñábale a recibir las inspiraciones divinas (2).

"Oímos a nuestro maestro Abuimrán Musa b. Imrán de Mértola, en su casa, en la mezquita *Arradi*. en Sevilla, que le decía a Abulcásem Benafir (el cual se negaba a dar crédito a los fenómenos que los sufíes tienen por ciertos): "¡No hagas eso, Abulcásem, pues si lo haces, incurrirás en dos faltas!... etc.

"De este grado místico era mi maestro Abuimrán Musa b. Imrán el de Mértola (3)."

"Uno de ellos encontré en Sevilla, que era de los más grandes místicos que he encontrado y que se llamaba Musa b. Imrán, el príncipe de su siglo (4)." [En este pasaje habla Abenarabi de los tres místicos cuya virtud preternatural consiste en comunicar a los demás las inspiraciones divinas en cada época. Del mismo maestro vuelve a hablar otras veces] (5).

A comunicarse con los espíritus de los muertos aprendió de un famoso taumaturgo, Abulhachach Yúsuf, natural de Subárbol (al oriente de Sevilla), que poseía la virtud de andar sobre las aguas (6).

"De ellos también [de los *cótobs* o quicios de la jerarquía esotérica] fué Abulhachach Yúsuf el de Subárbol [شبربلا], alquería al oriente de Sevilla, el cual era de los que andan sobre el agua y tienen trato familiar con los espíritus (7)."

(1) *Fotuhat*, II. 9.
(2) *Fotuhat*, II. 8.
(3) *Ibidem*, II, 107.
(4) *Ibidem*. II, 17.
(5) *Fotuhat*, II. 234 y 266.
(6) *Fotuhat*, I, 268.
(7) Según Abenalabar (*Tecmila*. b. 2083) murió este místico el año 587, o sea cuando Abenarabi tenía veintisiete años de edad.

"De esta clase de místicos encontré muchos entre mis maestros. De ellos fué Abulhachach el de Subárbol, que vivía en Sevilla, el cual leía asiduamente el Alcorán, siempre que estaba solo (1)."

Simultáneamente frecuentaba Abenarabi las conferencias de otros maestros, como Yúsuf el Cumí, de cuya ciencia esotérica hace grandes elogios (2).

"Decía nuestro maestro Abuyacub Yúsuf b. Jálaf el Cumí: "Entre nosotros y Dios, que es la Verdad que buscamos, álzase una empinada cuesta. A los pies de esta cuesta estamos, por razón de nuestra naturaleza física o corpórea, y desde su parte inferior ascendemos sin cesar por la cuesta hasta que llegamos a su cumbre. Una vez que la dominamos y atalayamos desde la cima lo que a la espalda quedó, ya no volvemos atrás, porque tal retorno es imposible."

"Me contó (3) Yúsuf b. Jálaf el Cumí (uno de los más grandes maestros que encontré en este camino del sufismo) el año 586..." (4).

Dos maestros, especializados en la práctica del examen particular y cotidiano de la conciencia, iniciáronle en este ejercicio cristiano de perfección espiritual: Abuabdala b. Almocháhid y Abuabdala b. Caisum, sevillanos ambos. Abenarabi añadió por propia iniciativa el examen de los pensamientos al de las obras y palabras, a que se reducía el método de sus maestros (5).

"Entienden algunos maestros de espíritu que las obras de devoción no deben buscarse por sí mismas, sino tan sólo por la intención con que se hacen. La intención en las obras es como el sentido en las palabras: la palabra, en efecto, no tiene valor en sí misma, sino por la idea que encierra. Mira, pues, ¡oh, hermano mío! cuán delicada y sutil es la penetración de esta categoría de místicos. Este ejercicio espiritual es lo que entre los sufíes se denomina *examen de conciencia*, al cual se refería el Profeta cuando dijo: "Pedid cuenta vosotros a vuestras propias almas, antes de que se os la pida." De estos maestros yo encontré a dos, que fueron Abuabdala b. Almocháhid y Abuabdala b. Caisum, en Sevilla (6), cuyo método de vida espiritual se caracterizaba por dicho ejercicio. Eran ambos los *cótobs* o ejes de cuantos místicos viven vida de intención. Yo entré también en el camino que conduce a esta mora-

(1) Cfr. *Fotuhat*, IV, 648.

(2) *Fotuhat*, I, 327.

(3) *Fotuhat*, II, 902.

(4) El relato es una fabulosa anécdota en la cual una serpiente habla de parte de Dios a un sufí para darle noticias del famoso maestro Abumedín de Bugía (que también lo fué de Abenarabi) y de las persecuciones de que fué víctima.

(5) *Fotuhat*, I, 275.

(6) Cfr. *Tecmila*, b. 779 y 899. El primero murió el 574 (1178 de J. C.); el segundo, en 606 (1209 de J. C.).

da, imitando a ambos maestros y a sus discípulos y tomando como ellos por norma el precepto del Profeta, que tan digno es de ser imitado, cuando decía: "Pedid cuenta a vuestras almas, antes de que se os pida." Nuestros dos maestros dichos tomaban cuenta a sus propias almas de cuanto durante el día pudieran hablar y obrar y eso lo consignaban por escrito en un cuaderno; y al llegar la noche, después de hacer la oración, encerrados ya y a solas en su cuarto, examinaban sus conciencias sacando otra vez el cuaderno: miraban cuanto en aquel día habían hecho de palabra y obra y lo comparaban con lo que debían haber hecho; si de este cotejo resultaba que debían simplemente pedir perdón a Dios por sus faltas, lo hacían; si estas faltas reclamaban por su gravedad una penitencia, se la imponían; si, por el contrario, resultaba que de su conducta debían dar gracias a Dios, se las daban. Y así seguían su examen de conciencia, hasta analizar todo cuanto habían hecho en aquel día. Después de esto se echaban a dormir. Nosotros añadimos a este método de nuestros maestros el consignar también por escrito los pensamientos, es decir, que anotábamos todas cuantas ideas y propósitos nos venían a las mientes, además de las palabras y las obras. Así es que yo examinaba mi conciencia como ellos y a las mismas horas, sacando el cuaderno y pidiendo cuenta a mi alma de todo cuanto en el día se le había ocurrido de pensamientos y deseos, además de las palabras y obras realizadas con los sentidos externos, y también la intención con la que estas obras externas habían sido hechas."

Ejemplos heroicos de castidad, proverbiales entre los ascetas sevillanos, debieron contribuír también a formar su espíritu desde los años juveniles en la mortificación de los apetitos. Es entre todos ellos digno de notarse el del sevillano Abdala el Almogauirí, émulo, en esta materia, de Orígenes (1).

"Fué Abdalá el Mogauiri un grande santo, natural de Niebla, de los distritos de Sevilla, al occidente de Alandalus. Se le conocía [en oriente] por el sobrenombre de "El Andalusí". La causa de su conversión a Dios fué ésta: cuando los almohades entraron en Niebla, una mujer de la ciudad se puso en sus manos diciéndole: "¡Llévame a Sevilla y líbrame de las manos de esta gente!" Tomóla, pues, sobre sus hombros y salió con ella de la ciudad. Mas tan pronto como se vieron solos en el camino, él que era hombre de pasiones violentas y depravadas, y ella, por otra parte, mujer de belleza no común, el instinto sexual le incitó a cohabitar allí con ella. Pero refrenándose dijo para sí: "¡Oh alma mía! ¡Ella se ha puesto con toda confianza en tus manos! ¡No quiero cometer tamaña deslealtad! Sería una perfidia para con su marido o su dueño!" Rehusaba, sin embargo, su concupiscencia incitándole a pecar. Y cuando ya la fuerza de la tentación hízole temer por su alma, *lapidem accepit atque super illum penem suum, qui quidem erectus erat, imponens, alium accepit lapidem, atque penem inter duos contudit lapides confregitque, clamans*: "¡El fuego antes que el opro-

(1) *Fotuhat*, IV, 675.

bio, alma mía!" Y desde aquel punto vino a ser el santo sin igual de su época, pues salió de su tierra en seguida para hacer la peregrinación a la Meca y luego se estableció en Alejandría, hasta que murió. Aunque fué contemporáneo mío, no lo traté personalmente; pero Abulhasán el Sevillano me refirió los consejos ascéticos que Abdalá el Mogauirí le daba..."

6. *Vida de aislamiento.*

Pero muy pronto abandonó a todos los maestros para aislarse del mundo retirándose a los cementerios, donde pasaba los días enteros en comunicación íntima con las almas de los difuntos: sentado en el suelo, rodeado de tumbas, permanecía largas horas como extático, manteniendo en voz baja conversaciones misteriosas con interlocutores invisibles (1).

"Yo me aparté del mundo para vivir aislado en los cementerios durante algún tiempo. Llegóme entonces la noticia de que mi maestro Yúsuf b. Jálaf el Cumí decía que fulano (refiriéndose a mí) había abandonado el trato de los vivos para irse a tratar con los muertos. Yo entonces le envié un recado diciéndole: "Si vinieses a verme, verías con quién trato." Hizo la oración de media mañana y se vino a donde yo estaba, pero solo, sin que nadie le acompañara. Fué preguntando por mí, hasta que me encontró, en medio de las tumbas del cementerio, sentado, con la cabeza baja y conversando con uno de los espíritus que se me habían presentado. Sentóse a mi vera, poquito a poco y con mucho respeto. Le miré y vi que su color se había demudado y que su alma sentía tales angustias, que ni siquiera podía levantar la cabeza, abrumado como estaba por la postración. Yo entre tanto mirábale sonriéndome, pero sin lograr hacerle sonreír, de lo muy triste que estaba. Así que hube yo acabado mi misteriosa plática, fué poco a poco disminuyendo la preocupación del maestro, hasta que al fin se tranquilizó y, volviendo hacia mí su rostro, besóme en la frente. Entonces le dije: "¿Quién es el que trata con los muertos, yo o tú?" El me respondió: "¡No, por Alá! No eres tú; antes bien, yo soy el que trata con los muertos! ¡Por Alá, que si la escena se hubiese prolongado algo más, de seguro que me ahogo de emoción!" Marchóse después y me dejó allí solo. Desde entonces decía a cada paso: "El que quiera aislarse del mundo, que se aísle como fulano!"

Su fe en los fenómenos sobrenaturales de la vida mística íbase así fortaleciendo, a medida que los experimentaba en sí mismo y en los demás. El mismo año 586 (1190 de J. C.) presencia un milagro de incombustión, realizado por un sufí para con-

(1) *Fotuhat,* III, 58-59.

vencer a un peripatético que negaba la posibilidad de todos ellos (1).

[Al hablar aquí Abenarabi de la diferencia entre el milagro propiamente dicho y el carisma, dice que aquél sirve para provecho espiritual del prójimo, mientras éste es útil tan sólo para el que lo posee. Y en confirmación añade]: "Así nos ocurrió a nosotros en una reunión, el año 586, a la que asistía cierto individuo, filósofo, que negaba la misión divina de los profetas, en el sentido en que los musulmanes la afirman, y negaba asimismo la realidad de los milagros de los profetas, en cuanto fenómenos que rompan el curso normal de la naturaleza, porque, según él pretendía, las esencias de las cosas son inalterables. Era un día de invierno, de mucho frío, y teníamos delante un gran brasero encendido. El incrédulo aquel estaba diciendo que el vulgo afirma que Abraham fué lanzado al fuego y no se quemó; pero como el fuego es por su naturaleza comburente de los cuerpos susceptibles de ser quemados, afirmaba que el fuego aquel del que se habla en el Alcorán en la historia de Abraham, significa únicamente la cólera de Nemrod, la ardiente ira que contra Abraham sentía; y añadía que al decir el texto que el fuego no le quemó, sólo se quiere significar que la ira del tirano Nemrod contra Abraham no le hizo a éste mella ninguna... Cuando aquél incrédulo acabó su razonamiento, uno de los que estaban presentes, que era un místico de este grado de perfección espiritual, dotado de virtudes preternaturales, le dijo: "Y ¿si yo te hiciera ver que Dios dijo literalmente verdad en lo que dijo de aquel fuego, o sea, que no quemó a Abraham, sino que lo convirtió realmente en una cosa fría e inocua para él? Yo voy a hacer contigo mismo en este lugar lo que Dios hizo con Abraham, es decir, voy a preservarte de los efectos del fuego, pero sin que este milagro sea una gracia o carisma de Dios en honor mío!" El incrédulo respondió: "¡Eso no será!" Entonces el sufí le dijo: "Este fuego ¿es o no verdadero fuego comburente?" Respondió el incrédulo: "Efectivamente lo es." Díjole entonces el sufí: "¡Míralo por ti mismo!" Y diciendo esto, le echó sobre el regazo de su túnica las brasas que había en el brasero y durante un rato estuvo el incrédulo aquel dándoles vueltas con la mano y maravillándose al ver que no le quemaban. El sufí entonces volvió a echar las brasas al brasero y le djo: "Acerca ahora tu mano a las brasas." Y al aproximar la mano al brasero, se la quemó. Díjole entonces el sufí: "Eso es lo que le he mandado ahora al fuego: que queme. Porque el fuego no hace más que obedecer: quema si se lo mandan y deja de quemar así mismo, porque Dios hace lo que quiere." Y el incrédulo aquel se convirtió al islam y reconoció su error."

Una noche, ve en sueños cómo el Profeta endereza una palmera que obstruía el tránsito por una de las más concurridas calles de Sevilla, y al día siguiente ve confirmado su sueño en medio de la admiración de todos los transeuntes.

(1) *Fotuhat,* II, 490.

[El geógrafo Cazuiní, contemporáneo de Abenarabi, nos ha conservado esta noticia autobiográfica. Dice así, al describir la ciudad de Sevilla, en su *Kosmographie* (edic. Wüstenfeld; Göttingen, 1848; II, 334)]: "De esta ciudad era el eximio maestro de espíritu Mohámed Abenarabi, conocido por el sobrenombre de Mohidín. Yo lo vi en Damasco el año 630 [= 1232] y era un maestro excelente, literato, filósofo, poeta, místico intuitivo y asceta, que por entonces tenía raptos que le sobrevenían de improviso. Oí que estaba escribiendo unos cuadernos en que había cosas admirables, y también oí que tenía escrito ya un libro acerca de las propiedades o virtudes esotéricas de los versículos del Alcorán que se emplean como exorcismos. De entre las maravillosas anécdotas que de él se cuentan, es la siguiente, referida por él mismo, a saber: que había en una de las calles de la ciudad de Sevilla una palmera, la cual se había ido inclinando tanto hacia el medio de la calle, que obstruía ya el paso de los transeuntes y por eso comenzó la gente a hablar de la necesidad de cortarla, hasta que decidieron hacerlo así al día siguiente. Dice Abenarabi: "Yo vi aquella noche en el sueño al Profeta junto a la palmera que se le quejaba y le decía: ¡Oh, Profeta de Dios! Las gentes quieren cortarme porque les estorbo el paso!" Y el Profeta la acarició con su mano bendita y se enderezó. Al amanecer del día siguiente, me fuí a ver la palmera y la encontré enderezada; referí entonces a la gente mi sueño y se maravillaron tanto, que tomaron ya a la palmera como lugar de bendición, que era muy visitado."

7. *Primera aparición del Jádir.*

Las relaciones con su maestro Abulabás el Oryaní fueron, sin duda, las que más honda huella dejaron en su espíritu, pues fueron las primeras y las más constantes. Natural de Olya (Soule, cerca de Silves, Portugal), este maestro sufí estaba consagrado en Sevilla a la preparación de los jóvenes que se sentían llamados por Dios a la vida religiosa. Su escuela ascético-mística veíase frecuentada por algunos que, como Abenarabi, querían aprovechar de sus enseñanzas. Estas tenían por fin principal la abnegación de la voluntad en obsequio de Dios, rompiendo los lazos de la familia carnal para sustituírlos por los de la familia sufí. Aquella pequeña comunidad tenía por padre al maestro, cuya autoridad era omnímoda, y por hermanos a los condiscípulos.

[Son varios los pasajes del *Fotuhat* en que Abenarabi habla con encomio de este su primer director espiritual (1). En casi todos ellos pondera sus dotes o insinúa de paso algunos de los temas característicos de su doctrina ascético-mística, v. gr., limosna, pecado original, abnegación, intercesión, etc. Los datos biográficos más interesantes

(1) *Fotuhat*, I, 241, 318, 722; II, 114, 234, 266; III, 442, 696, 705.

para identificar su personalidad son los de *Fotuhat,* III, 696 y 705]: "Estaba yo sentado cierto día en Sevilla ante nuestro maestro de espíritu Abulabás el Oryaní (que era de Olya, en el occidente de Alandalus) y entró a verle un hombre, con el cual comenzó a tratar acerca del beneficio y la limosna."—"Hacía mucho hincapié en esta doctrina [de la abnegación] nuestro maestro Abulabás el Oryaní que era de Olya en el Algarbe de Alandalus (1). Fué éste el primer director espiritual a quien serví y de cuyas luces me aproveché."

[El pasaje más característico para conocer la diferencia esencial entre el método espiritual de Abulabás y el de Musa b. Imrán de Mértola, es el siguiente (2)]:

"Entré a casa de mi maestro Abulabás el Oryaní en ocasión en que mi alma se sentía hondamente turbada ante el espectáculo de las gentes, a quienes veía rebeldes y empeñadas en contradecir la ley de Dios. Mi maestro me dijo: "Querido mío, ¡preocúpate de Dios!" Salí de su casa y entré a la de mi otro maestro, Abuimrán de Mértola, el cual, al conocer mi estado de ánimo, me dijo: "¡Preocúpate de ti mismo!" Entonces exclamé: "¡Oh señor mío! Perplejo me quedo entre vosotros dos: Abulabás me dice: "¡Preocúpate de Dios!", y tú me dices: "Preocúpate de ti mismo", siendo así que ambos sois dos maestros que me dirigís por el camino de la verdad!" Echóse a llorar Abuimrán y me dijo: "¡Ah, querido mío! Lo que te indica Abulabás es la verdad y a ello hay que volver. Lo que sucede es que cada uno de nosotros te indica lo que su propio estado místico le exige. Yo espero, sin embargo, que Dios querrá hacerme alcanzar el grado de perfección a que Abulabás ha aludido. Escucha, pues, su consejo, pues es el más conveniente para mí y para ti." ¡Ah, y qué hermosa es [dice Abenarabi] la ecuanimidad de los sufíes! Volví entonces a casa de Abulabás y le referí lo que me había dicho Abuimrán. Díjome Abulabás: "Ha dicho bien Abuimrán, porque él te indicó cuál es el camino de la perfección, mientras que yo te indiqué cuál es el compañero de viaje. Obra, pues, tú conforme a lo que él te dijo y conforme a lo que yo te dije; es decir, junta en una ambas preocupaciones: la del camino y la del compañero: porque todo el que no va por el camino de la perfección acompañado de Dios, que es la Verdad, no puede tener certeza de su salvación."

El temperamento indómito de Abenarabi se sometía difícilmente a esta disciplina; pero un prodigio estupendo acabó por dulcificar su carácter: un día, tras una polémica en que Abenarabi contradijo abiertamente a su maestro, salió de la escuela para dirigirse a su casa, y al pasar por el mercado de los granos tropezóse con una persona para él desconocida que, dirigiéndole la palabra y llamándole por su nombre, le dijo:

(1) Para la identificación de *Olya* (العليا) con *Soule,* cerca de Silves en el Algarbe de Portugal, cfr. *Abensaid,* ms. ar. 80 de la Ac. de la Hist., fol. 199 v., 213 v.; *Marrekoshi* (edic. Dozy), 272.

(2) *Fotuhat,* II, 234.

"¡Mohámed, acepta de tu maestro la solución!" Volvió Abenarabi sobre sus pasos y entrando de nuevo a la escuela, dispuesto a pedir perdón a su maestro, vió lleno de estupor que éste, sin dejarle pronunciar una palabra, exclamó: "¡Mohámed!, ¿será preciso, para que te sometas a mí, que en todos los casos venga a recomendarte esta sumisión el Jádir en persona?" (1).

"Es el Jádir el compañero de Moisés [cfr. *Alcorán*, XVIII, 62 sig.] a quien Dios prolongó la vida hasta ahora (contra lo que afirman los teólogos exotéricos que interpretan en sentido alegórico las tradiciones auténticas de Mahoma) y yo lo he visto varias veces. Con él nos ocurrió un suceso maravilloso, y fué que nuestro maestro Abulabás el Oryaní discutía en cierta ocasión conmigo acerca de quién era una persona a la cual el Profeta había regocijado con su aparición: él me dijo: "Es fulano, hijo de fulano" y me nombró a un individuo a quien yo conocía de nombre, pero no de vista, aunque sí conocía personalmente a un primo suyo. Yo me quedé vacilando y sin decidirme a aceptar lo que el maestro me aseguraba de aquel individuo, porque yo creía tener motivos bastantes praa saber a qué atenerme respecto del asunto. Indudablemente, mi maestro se sintió defraudado por mi actitud y se molestó, pero interiormente, pues yo entonces no me dí cuenta de ello, porque esto ocurría en los principios de mi vida religiosa. Me marché, pues, a mi casa, y cuando iba andando por la calle, topé con una persona, a la cual no conocía, que se adelantó a saludarme con el afecto de un amigo cariñoso, diciéndome: "¡Oh Mohámed! Da crédito a lo que te ha dicho el maestro Abulabás acerca de Fulano", y me nombró a aquella misma persona mencionada por Abulabás el Oryaní. Yo le contesté: "Así lo haré." Entendiendo, pues, lo que me había querido decir, regresé inmediatamente a casa del maestro para contarle lo que me acababa de ocurrir. Mas así que hube entrado, exclamó "¡Oh Abuabdalá!, pero ¿es que voy a necesitar que el Jádir se te presente y te diga: "¡Da crédito a fulano en lo que te ha dicho!" siempre que tu espíritu vacile en aceptar la solución que a un problema cualquiera te proponga? ¿De dónde te vienen esas dudas acerca de toda cuestión que me oyes resolver?" Yo entonces le dije: "En verdad que la puerta del arrepentimiento está abierta!" Y él me respondió: "Y de esperar es que Dios te lo acepte!" Entendí entonces que aquel hombre era el Jádir, e indudablemente lo era, pues le pregunté al maestro: "¿Era él en efecto?" Y me respondió: Efectivamente era el Jádir.

El Jádir (2) tiene por nombre Beliá b. Malcán b. Fálig b. Abir b. Xálij b. Arfajxad b. Sem b. Nuh [Noé]. Estaba en un ejército cuyo jefe le envió a buscar agua que hacía mucha falta a los soldados. El topó con la fuente de la vida, de la cual bebió y por ello ha seguido viviendo hasta ahora. Nadie de los que de esa agua habían bebido fué distinguido por Dios con la gracia que a él le otorgó."

---

(1) *Fotuhat*, I, 241.
(2) *Fotuhat*, III, 442.

"Yo me lo encontré en Sevilla y me enseñó a someterme a los maestros de espíritu y a no contradecirles: Había yo contradicho aquel día sobre cierta cuestión a un maestro mío, y salí de su casa y me encontré con el Jádir en el Mercado de los granos. Díjome: "¡Acepta lo que te dice el maestro!" Regresé inmediatamente a casa del maestro y, tan pronto como entré a su habitación, exclamó antes de que yo le dirigiese la palabra: "¡Oh, Mohámed!, pero ¿es que voy a necesitar, para cada cuestión en que me contradigas, que el Jádir te recomiende la sumisión a los maestros?" Yo le dije: "¡Oh, señor!, pero ¿era el Jádir ese que me la ha recomendado?" Respondió: "Sí." Dije yo: "¡Loado sea Dios que me ha enseñado esta útil verdad!" Sin embargo, la cosa no era sino como yo la había dicho. Por eso, pasado algún tiempo, entré a casa del maestro y lo ví que volvía a tratar de aquella misma cuestión, pero resolviéndola conforme a mi opinión. Díjome entonces: "Yo estaba en un error y en cambio fuiste tú el que acertaste." Yo le respondí: "Oh, señor mío! Ahora comprendo por qué el Jádir me recomendó únicamente la sumisión, pero sin que me diese a conocer que tú eras el que habías acertado en la solución del problema..."

Desde aquel día, Abenarabi fué sumiso a su maestro, y profesó además una devoción especial al Jádir, ese personaje mítico en quien el esoterismo musulmán ha encarnado las tradiciones rabínico-cristianas relativas a Elías y a San Jorge, fundidas con la leyenda del Judío errante (1).

8. *Vida en común.*

Su noviciado sufí bajo la dirección de todos los maestros mencionados se completó mediante la convivencia continua con una pléyade de hermanos en religión que pululaban por las calles y los alrededores de Sevilla. En la mezquita de Azobaidí pasaba muchos días acompañando al taumaturgo Abuyahya el Sinhachí, el ciego, que le enseñaba a sufrir pacientemente las persecuciones del vulgo y aun exponerse de intento a ellas, ocultando la santidad bajo una aparente licencia en las costumbres (2).

"Místicos de este grupo encontré muchos en Sevilla, de las tierras de Alandalus. De ellos era Abuyahya el de la tribu de Sinhacha, el cie-

(1) Cfr. Asín. *Escatología,* 272, nota 1. Para la leyenda del Judío errante, véase A. M. Killen "L'évolution de la légende du juif érrant" apud *Revue de litt. comp.* (enero-marzo, 1925). En este estudio se examinan los precedentes de la leyenda en todas las literaturas, excepto en la islámica.

(2) *Fotuhat,* I, 268.

go, que habitaba en la mezquita de Azobaidí. Lo acompañé hasta su muerte. Fué sepultado en un monte elevado y muy azotado por el viento, sito en el Aljarafe de Sevilla. A todo el mundo le era penosa la ascensión a ese monte por lo largo de la cuesta y lo fuerte del viento; pero Dios calmó el aire de tal modo, que ya no sopló desde el momento en que depositamos su cadáver en aquel monte y la gente comenzó a cavar su sepultura y a labrar sus piedras, hasta que acabamos la obra y vimos al cadáver en su sepultura y nos marchamos. Al punto que nos habíamos ido, volvió a soplar el viento según costumbre, con gran admiración de la gente."

Yúsuf de Ecija, santo asceta, iluminado por Dios, hízole ver el valor místico de la limosna (1). Abuabdalá el Xarquí, que pasó cincuenta años sin encender luz en su celda, le enseñó a aislarse en la obscuridad para evitar todo motivo de disipación (2). En cambio, aprendió la utilidad mística de la vida peregrinante, tratando a El Sálih el Berberí (el Santo berberisco), sufí giróvago que fijó su residencia durante cuarenta años en la mezquita *Rotonda* (La Redonda) de Sevilla, después de haber peregrinado por espacio de otros cuarenta años (3).

"Cierto día, iba yo acompañado de un santo siervo de Dios, que le decían *el peregrino giróvago* (السائح المدور), Yúsuf de Ecija, místico iletrado, pero de esos que viven consagrados a Dios tan por entero, que Dios les alumbra con su luz. Pasamos ambos junto a un mendigo que decía: "¿Quién me da alguna cosa por amor de Dios?" Un hombre abrió su bolsa llena de monedas de plata y se puso a escoger entre ellas una pieza pequeña para dársela al mendigo. Al fin encontró una monedita que valía la octava parte de un dirhem [25 centigramos] y se la entregó. Entre tanto aquel santo siervo de Dios, que estaba mirándole, me dijo: "¿Sabes, fulano, qué es lo que estaba tratando de averiguar ese individuo?" Respondí: "No." Y él me dijo: "Pues trataba de averiguar lo que él vale a los ojos de Dios, puesto que le ha dado su limosna al mendigo por amor de Dios, y la cantidad que por Dios le ha dado es la que mide su valor y precio a los ojos de Dios!"

Dos santas ancianas sirviéronle también de maestras de espíritu: Jazmín, sufí de Marchena, y Fátima, de Córdoba, extática de noventa y cinco años de edad (4).

(1) *Fotuhat*, II, 35.

(2) *Fotuhat*, I, 268.

(3) *Fotuhat*, II, 20: "De los místicos que pasan día y noche en oración era Sálih el Berberí, a quien encontré y lo acompañé hasta su muerte, aprovechándome de su doctrina."

(4) *Fotuhat*, II, 46.

"Una de las clases de santos amigos de Dios es la de los *gemidores* [الأواهون]. A ella pertenecen así hombres como mujeres. De estas últimas encontré yo una en Marchena de los Olivos, de las tierras de Alandalus, Llamábase Jazmín (ياسمين) y era de avanzada edad. Santifica Dios a estos místicos mediante los gemidos que de sus pechos exhalan, porque se sienten incapaces de alcanzar la perfección espiritual y se lamentan al encontrar en sus corazones que no encuentran lo que creen perdido."

A Fátima especialmente, la acompañó durante dos años seguidos, en calidad de discípulo y criado, conviviendo con ella honestísimamente en una choza de cañas que él mismo construyó en las afueras de Sevilla, para habituarse a la vida eremítica y experimentar de cerca los maravillosos fenómenos telepáticos que Fátima realizaba y las apariciones de los genios que se presentaban a su evocación, bajo apariencias corpóreas o sin ellas (1).

"Yo serví como fámulo y discípulo en Sevilla a una mujer, de las amantes de Dios y místicas intuitivas, que se llamaba Fátima, hija de Almotsana el Cordobés. La serví dos años seguidos. Tenía ella, a la sazón, más de noventa y cinco de edad y, sin embargo, me daba vergüenza mirarle al rostro, pues lo tenía, a pesar de sus años, tan bello y hermoso, por lo regular de sus facciones y lo sonrosado de sus mejillas, que se la hubiera creído una muchacha de catorce años, a juzgar por la gracia y delicadeza de su porte. Vivía en continuo trato con Dios. De entre todos los discípulos que, como yo, la servían, preferíame a mí, tanto, que decía a menudo: "No he visto a nadie que sea como fulano: cuando entra a hablar conmigo, entra con toda su alma, sin dejar fuera de mí ni un átomo de sí, y cuando sale, sale con todo su ser, sin dejar aquí tampoco nada de su espíritu." Una vez la oí decir: "Maravíllome de aquel que dice que ama a Dios y no se alegra en El, siendo como es el objeto único de su contemplación, puesto que en toda cosa que sus ojos miran a El tan sólo ven, sin que de sus miradas se oculte ni un instante! ¿Cómo pretenden amar a Dios estas gentes que lloran? ¿Cómo no se avergüenzan de llorar, si tienen a su Dios mucho más cerca que le pueden tener cuantos a El intentan acercarse, pues el que a Dios ama, goza de la mayor proximidad respecto de El, siendo como es el objeto único de toda su contemplación? Por eso digo que es cosa que maravilla el verlo llorar!" Después me dijo: "Y tú, hijo mío, qué dices de esto que digo?" Yo le respondí: "Madre mía, que lo que dices es lo que hay que decir!" Luego añadió: "¡Por Dios que estoy en verdad maravillada! Mi Amado me dió, para que me sirva como criado, a la *Fátiha* [el capítulo 1.° del Alcorán] y, sin embargo, no me ha distraído jamás este criado de pensar en mi Amado!" Desde aquel día conocí el grado excelso que esta mujer ocupaba a los ojos de Dios

(1) *Fotuhat*, II, 459.

cuando me dijo que la *Fátiha* la servía como criado. Estando ambos un día sentados, penetró de improviso una mujer en el aposento y me dijo: "¡Hermano mío! Mi esposo, que está en Jerez de Sidonia, me cuentan que se ha casado allí. ¿Qué te parece?" Yo le respondí: "¿Quieres que venga?" Dijo: "Sí." Volví entonces mi rostro hacia la anciana y le dije: "Madre, ¿oyes lo que dice esta mujer?" Ella me contestó: "Y ¿qué es lo que quieres, hijo mío?" Dije: "Pues que satisfagas sus deseos, que son los míos, es decir, que venga su marido." Ella entonces exclamó: "¡Oído y obedecido! voy a enviar por él a la *Fátiha,* encargándole que traiga al marido de esta mujer." Y poniéndose a recitar conmigo el capítulo 1.° del Alcorán, le dió forma real. Entonces comprendí su excelso grado místico, pues a medida que iba recitando la *Fátiha,* iba también dándole forma corpórea, aunque etérea, y haciéndola nacer. Una vez que la hubo formado de esta manera, le oí que le decía: "Oh, *Fátiha!* Vete a Jerez de Sidonia y tráete al marido de esta mujer! ¡No lo dejes, hasta que vengas con él!" Aún no había transcurrido, desde que se fué, el tiempo indispensable para recorrer el camino, cuando el marido llegó a donde estaba su mujer. Ella entonces [la anciana Fátima] púsose a tañer el adufe en señal de regocijo. Y al interrogarle yo sobre aquello, me dijo: "¡Por Dios que verdaderamente estoy contenta por lo mucho que de mí se preocupa, pues me ha escogido como una de sus amigas íntimas y me ha atraído hacia su persona! Y ¿quién soy yo para que este Señor me haya preferido sobre los hijos todos de mi linaje? ¡Por la gloria de mi Dueño juro que tan celoso de mi amor está, como yo no sabría ponderarlo! Tanto es así, que si por descuido vuelvo alguna vez mis ojos hacia una cosa criada para buscar en ella mi apoyo y mi sostén, no deja de probarme mi Dueño con alguna aflicción, que Él me envía por medio de aquella misma criatura hacia la cual yo había vuelto mis ojos!" Más adelante hizome ver otras maravillas del mismo género. Yo continué prestándole sin cesar personalmente mis servicios. Con mis propias manos le construí una choza de cañas, justamente capaz para su estatura, en la cual habitó ya continuamente hasta que murió. A menudo me decía: "Yo soy tu madre divina y la luz de tu madre terrestre!" Cuando vino a visitarla mi madre, ella le dijo: "¡Oh luz! ¡Este es mi hijo y él es tu padre! ¡Trátale con piedad filial y no lo aborrezcas!"

"Nosotros (1) hemos visto en Alandalus a muchos místicos de los que ven los genios bajo apariencias sensibles y sin ellas. Así, por ejemplo, Fátima, hija de Benalmotsana, de la gente de Córdoba, la cual los conocía intuitivamente, sin equívoco o ilusión alguna."

9. *Vida peregrinante dentro de España.*

Experto ya en todo género de disciplina sufí, pudo decidir sobre su vocación (2).

"No conozco grado de la vida mística, ni religión o secta, de que yo no haya visto alguna persona que las profesase de palabra y en

(1) *Fotuhat,* II, 821.
(2) *Fotuhat,* III, 683.

ellas creyera y las practicase, según confesión propia. No he referido jamás opinión o herejía alguna, sino fundándome en referencias directas de individuos que fuesen secuaces de ellas."

La vida peregrinante parece que fué la preferida por él. Todo el resto de su existencia, que no fué corta, es un viaje incesante e inquieto a través de todos los países musulmanes de occidente y de oriente, aprendiendo, enseñando y discutiendo. Los pueblos y ciudades de Andalucía fueron el primer escenario de esta peregrinación. A Morón, cerca de Sevilla, dirígese en busca de un famoso maestro sufí, llamado Abdalá, para ejercitarse bajo su dirección en la práctica del más sublime grado de la perfección mística, el *tawácol*, la virtud cristiana de la abnegación de la propia voluntad, y allí, a ruegos de su maestro, escribe su primer libro, titulado *Tadbirat ilahía* o *Política divina* (1).

"Para cada uno de los grados o moradas del camino espiritual, v. gr., ascetismo, abnegación, caridad, contemplación, etc., es indispensable que exista en cada época un místico que sea el quicio cardinal o eje (*cotb*) sobre el cual gire como punto de apoyo la práctica de los actos propios de la respectiva morada en todos los que la ocupan en el mundo. Dios me permitió conocer al quicio de los místicos abnegados y vi cómo esta virtud de la abnegación giraba sobre él, como sobre su quicio rueda el ruejo del molino. Era ese tal Abdalá b. Alostads el Maurorí, natural de la ciudad de Morón en tierra de Alandalus. El era el *cotb* o cardenal de la abnegación en su tiempo. Yo me hice su discípulo y lo traté personalmente por la gracia de Dios. Cuando me uní a él, le comuniqué lo que Dios me había revelado de ese excelso rango místico que poseía, y él sonriendo dió gracias a Dios."

"De los carismas (2) propios de este grado de perfección, es el beber agua putrefacta y amarga y encontrarla de sabor agradable y dulce. Yo la bebí de manos de Abuabdalá b. Alostads el Maurorí, el peregrino, uno de los discípulos predilectos del maestro Abumedín, el cual lo apellidaba "el buen peregrino". Otro carisma de este grado consiste en que Zeid coma en vez de Amer, estando éste ausente, y, sin embargo, quede éste harto con la comida que aquel otro comió en su lugar... Este prodigio le acaeció también al peregrino antes citado, Abumohámed (*sic*) el Maurorí, con Abulabás b. Alhach Abumeruán en Granada. Refiriómelo el mismo Abulabás (que fué el saciado sin haber comido) en casa del maestro de espíritu, asceta y devoto consagrado al combate espiritual, Abumohámed el de Priego, conocido por "El Xacaz" y me lo refirió en la misma forma que me lo había contado el dicho Abumohámed el Maurorí, autor del prodigio."

(1) *Fotuhat*, IV, 95.
(2) *Mawaqui*, 117.

"La causa de componer nosotros este libro (1) fué esta: cuando visité al maestro de espíritu, al santo Abumohámed el Maurori en la ciudad de Morón, encontré en su casa el libro *Secretum secretorum* que el Filósofo [Aristóteles] compuso para Dulcarnain [Alejandro Magno] cuando por su debilidad no podía ya seguir acompañándole en sus expediciones. Abumohámed me dijo: "Este autor trata del gobierno político de este imperio mundano y yo desearía que tú intentases aventajarle estudiando el gobierno del imperio humano en el cual nuestra felicidad consiste." Accedí a su petición y en este libro he puesto de las ideas relativas al gobierno político muchas más que las que en el suyo puso el Filósofo, sin contar con que además demuestro en él algunas cosas que el Filósofo descuidó de tratar acerca del gobierno del imperio grande o macrocosmos. Lo redacté en menos de cuatro días en la ciudad de Morón. El volumen del libro del Filósofo es un cuarto o un tercio del volumen de este libro, el cual aprovecha no sólo para la instrucción del cortesano que sirve a los príncipes, sino también para utilidad espiritual de todo el que marche por el camino de la vida futura."

Al pasar por Marchena, asiste a las conferencias filosóficas de un maestro impío, cuyo libro de texto arrebata indignado de sus manos (2).

"Yo vi en manos de una persona, en Marchena de los Olivos, cierto libro de un autor infiel, titulado *El Grado excelente* (المرتبة الفاضلة) Era la primera vez que yo veía aquel libro. Tomélo de sus manos, lo abrí para ver qué contenía y la primera cosa que cayó bajo mi vista fué: "Yo quiero en este capítulo que examinemos cómo fabricaremos *un Dios* en el mundo." Pero no decía "*a Dios*", lo cual me extrañó, y por eso arrojé el libro contra su dueño. Hasta ahora no he vuelto ya nunca más a ver tal libro."

Pero no abandona la ciudad sin visitar al predicador de la mezquita Abdelmachid b. Salima, hombre experimentado en apariciones y raptos extáticos (3).

"Refirióme mi hermano en Dios, Abdelmachid b. Salima, el maestro y alfaquí, predicador de la mezquita de Marchena de los Olivos, de los distritos de Sevilla en tierra de Alandalus —el cual era de los ascetas que viven consagrados a la mortificación y al combate espiritual en la vida devota— el año 586 [= 1190 de J. C.], lo siguiente. "Estaba yo en mi casa en Marchena, cierta noche, y me levanté de la cama para hacer el rezo correspondiente a aquella hora nocturna; pero he aquí que mientras yo estaba de pie en mi oratorio y cerradas perfectamente las puertas de mi cuarto y de la casa, penetra en mi habitación un individuo que me saluda, sin que yo supiese cómo había entrado. Lleno de impaciencia y de disgusto al verle, abrevié mi oración para despachar

(1) *Tadbirat*, 120.
(2) *Fotuhat*, III, 236.
(3) *Fotuhat*, I, 361.

cuanto antes y le devolví el saludo. El entonces me dijo: "¡Oh Abdelmachid! El que goza de familiaridad en el trato con Dios, no se impacienta y disgusta!" Tomó después el paño que estaba bajo mis pies y sobre el cual yo hacía mi oración y sacudiéndolo lo arrojó y extendió en su lugar una pequeña esterilla que consigo traía, diciéndome: "Haz la oración encima de esto." Luego me cogió y salió conmigo de la casa y de la población, caminando en mi compañía por una tierra que yo no conocía ni sabía tampoco en qué país del mundo estaba. En todos aquellos lugares por los que ibamos pasando hacíamos la recitación en común. Luego me volvió a mi habitación en la que me encontraba cuando él vino. Yo le dije: "¡Oh hermano mío! ¿Por cuáles virtudes llegan a ser *abdales* [es decir, santos intercesores] los *abdales?*" El me respondió: "Por las cuatro que mencionó Abutálib el de Meca en su libro *Alimento de los corazones.*" Y a seguida me las nombró; son estas: el hambre, la vigilia, el silencio y el aislamiento o soledad espiritual. Después me dijo Abdelmachid: "Esta es la misma esterilla. En ella hago mis oraciones. Aquel hombre era uno de los más grandes abdales y se llamaba Moads b. Axras."

Las ruinas de Medina Azahra, cerca de Córdoba, sugiriéronle, a su paso por esta ciudad, tristes reflexiones sobre lo caduco y perecedero de la gloria humana (1).

"Yo leí las siguientes estrofas (que son un recordatorio para el hombre discreto y un aviso para el negligente) escritas sobre la puerta de Medina Azahra (en la cual estaba esculpida la imagen de la propia Azahra) después que la ciudad fué destruida y convertidas sus ruinas en guarida de las aves y las fieras. Esta ciudad era una construcción de maravillosa arquitectura, en tierras de Alandalus, cerca de Córdoba... (2)"

Una visión extraordinaria con que Dios le favoreció en Córdoba hízole conocer los nombres y la fisonomía de todos los *cótobs* o *polos místicos*, anteriores a Mahoma (3).

"En cuanto a los *cotobs* o quicios perfectos de los pueblos todos de la humanidad (con excepción de este nuestro pueblo) que nos han precedido en el tiempo, son muchos. En lengua árabe fuéronme comunicados sus nombres, cuando los contemplé y los vi en la mansión de la fantasía, estando yo en la ciudad de Córdoba."

La fama de su ciencia esotérica iba extendiéndose así por los pueblos próximos a Sevilla, merced a sus viajes, y muy

(1) *Mohadara,* I, 106.

(2) Todo el pasaje ha sido aprovechado por Almacari (*Analectes,* I, 343-4) que cita a la letra el texto del *Mohadara* de Abenarabi. Fuera de las estrofas, que son de carácter ascético, el resto del pasaje contiene el relato, bien conocido, de la construcción de Medina Azahra por Abderrahman III.

(3) *Fotuhat,* I, 196.

pronto los maestros no se desdeñaron de visitarle para someter a su juicio cuestiones difíciles de sufismo. Un famoso doctor de Cabrafigo (aldea de Ronda) que, aunque profesaba el sufismo, pertenecía a la herética secta de los motáziles, hizo un viaje a Sevilla para conferenciar con Abenarabi. Este, al advertir más tarde la heterodoxia de sus doctrinas dogmáticas, se propuso convertirlo a Dios. Para conseguirlo, abandonó a Sevilla y dirigiéndose a Cabrafigo comenzó a discutir con él, día tras día, en su propia escuela y a presencia de sus muchos discípulos y secuaces. El éxito coronó sus esfuerzos, y, muy pronto, maestro y discípulos abjuraban sus erróneas doctrinas (1).

"Disputan entre sí los autores sufíes de nuestra escuela acerca de si el hombre puede asimilarse por imitación los caracteres esenciales del nombre divino *el subsistente* [es decir, *el ser necesario,* que existe por necesidad de su esencia, y del cual todos los demás seres necesitan y dependen]. El maestro de espíritu Abuabdalá b. Chéber el de Cabrafigo, uno de los grandes doctores de esta vía mística en Alandalus, como era *motázil* de escuela en teología dogmática, rehusaba admitir que dicho nombre divino pudiese ser imitado por el hombre. Yo discutí con él sobre este punto varias veces en su clase, a presencia de sus discípulos, en Cabrafigo (en Alandalus, de los distritos de Ronda) hasta que se convirtió a mi tesis de que la imitación de ese nombre divino debía ser admitida lo mismo que la de todos los otros nombres."

"Disputan (2) entre sí los sabios de nuestra escuela acerca de si la imitación (por el hombre) de la *aseidad divina* es o no posible. A nuestro juicio lo es tanto como la de todos los nombres divinos... Yo encontré a Abuabdalá b. Chonaid [*sic*] cuando vino a visitarnos en Sevilla y le interrogué sobre este punto. Entonces me contestó que era posible y lícito al hombre el asimilarse (por imitación) la propiedad de ese nombre; pero después rehusó aceptar esa tesis, sin que yo sepa cuál fuese la causa de su resistencia... Era éste, quiero decir, Abuabdalá b. Chonaid, de Cabrafigo, aldea de los distritos de Ronda en tierra de Alandalus. Yo no cesé de tratarlo con toda benevolencia en su alquería en medio de sus discípulos y secuaces, porque era *motázil* de escuela, hasta que la cuestión se le aclaró y abjuró de los errores de la herejía *motázil*... y hasta me dió las gracias por ello. Por su conversión, convirtiéronse también todos sus discípulos y secuaces. Sólo entonces me separé de él."

(1) *Fotuhat,* III, 58.
(2) *Fotuhat,* IV, 228.

10. *Pasa a Africa.*

El espíritu inquieto de Abenarabi no se satisfacía ya dentro de los reducidos límites de su patria. Antes del año 590 (1193 de J. C.) debió pasar al Africa. Su principal objetivo debió ser tratar de cerca al célebre maestro sevillano Abumadián (vulgarmente llamado Abumedín) que en Bugía había establecido su escuela mística desde hacía bastantes años (1). No consta, sin embargo, de un modo seguro, que Abenarabi lo conociese allí, pues el 597 (1200 de J. C.), fecha en que los biógrafos dicen que entró en Bugía, había ya muerto Abumedín en Tremecén. Esto no obstante, Abenarabi cita repetidas veces, en su *Fotuhat* y en su *Mohadara*, a Abumedín como maestro suyo, ponderando sus visiones, milagros, virtudes y doctrina (2). Por otra parte, como luego diremos, Abenarabi estaba en Túnez el año 590 (1193 de J. C.); es, pues, de creer que pasaría por Bugía antes de esa fecha, y entonces pudo tratarlo. De las innumerables maravillas de que fué testigo entonces Abenarabi recuerda especialmente un estupendo caso de sugestión hipnótica realizada por Abumedín con un hijo suyo de siete años de edad, el cual veía desde la playa un barco navegando fuera del horizonte sensible (3).

"El maestro de espíritu Abumedín tenía un hijo pequeño, de una negra. Abumedín poseía la virtud preternatural de conocer todas las cosas con la vista. Aquel niño, que tenía siete años de edad, miraba y decía: "Veo en el mar, en tal y cual lugar, unos barcos y en ellos está ocurriendo esto y lo otro." Cuando pasaban unos días y llegaban aquellos barcos a Bugía (que era la ciudad del niño, en la cual estaba) resultaba que efectivamente era como el niño había dicho. Decíanle entonces al niño: "¿Con qué lo ves?" Y respondía: "Con mis ojos." Pero a seguida rectificaba: "¡No! Tan sólo lo veo con mi corazón." Y luego añadía: "¡No! Tan sólo lo veo con mi padre: cuando está presente

---

(1) Sobre la vida y las ideas místicas de este famoso sufí sevillano puede verse Bargès, *Vie du célèbre marabout Cidi Abou-Médien* (Paris, Léroux, 1884).

(2) Cfr. *Fotuhat*, I, 288, 319, 330, 838—*Mohadara*, I, 76, 145; 171; 178; II, 11, 24, 60, 67, 69, 111, 128, 179.—*Mawaqui*, 69, 71, 96; 114; 116; 151, 152, 166, 171. Sería muy interesante un estudio de síntesis de todos estos pasajes anecdóticos que describen con pintoresco realismo la vida espiritual de este místico sevillano y completan la deficiente biografía de Bargès, arriba citada.

(3) *Fotuhat*, I, 288.

y lo miro, es cuando veo lo que os referí; y cuando se ausenta de mí, no veo nada de eso."

No debió ser muy larga la estancia de Abenarabi en Bugía, puesto que muy pronto, en 590 (1193 de J. C.), lo encontramos ya en Túnez, gozando de extraordinario favor en la corte del gobernador almohade y estudiando el libro místico titulado *Jal al-nalain* de Abulcásim b. Casi, el iniciador de la rebelión del Algarbe contra los almorávides. De este libro escribió después un comentario, que existe manuscrito en Constantinopla (1).

"Guárdate de aceptar un regalo de la persona en cuyo favor hiciste alguna recomendación, pues eso es pecado de usura, prohibido por Dios y su Profeta. Algo parecido me ocurrió a mí en Túnez, de las tierras de Ifriquía: Uno de los personajes principales de la ciudad invitóme a su casa para hacerme un agasajo que me tenía preparado. Acepté el convite; pero así que penetré en su casa y me ofreció el banquete, solicitó de mí una recomendación en su favor para con el gobernador de la ciudad. Como efectivamente mi influencia con éste era tanta, que seguía en todo mis indicaciones, accedí gustoso a hacer la recomendación que me pedía; pero inmediatamente me levanté de la mesa sin probar bocado ni aceptar los regalos que me ofrecía, aunque en seguida fuí a hacer la recomendación que fué completamente eficaz. Yo en aquella ocasión no había leído aún la sentencia del Profeta [a que antes aludí]; de modo que si obré así, fué tan sólo por dignidad y pundonor. Dios por su gracia y especial providencia me libró de incurrir en pecado."

"Esta es la opinión que Abulcásim b. Casi defiende en su libro titulado *Jal al-nalain*, el cual libro estudiamos nosotros bajo el magisterio de un hijo del autor en Túnez, el año 590 (2)."

11. *Segunda aparición del Jádir.*

Durante su permanencia en Túnez, una nueva aparición del Jádir vino a fortalecer su devoción a este mítico profeta. Era una noche de plenilunio y Abenarabi descansaba de sus estudios y ejercicios devotos en el camarote de un barco anclado en el puerto. Un dolor agudo en el vientre le obligó a subir a cubierta. La tripulación dormía. Aproximóse a las bordas y al extender

(1) *Fotuhat*, IV, 634.

(2) *Fotuhat*, IV, 165. Sobre Abencasi, su vida e ideas, cfr. Asín, *Abenmasarra*, páginas 109-110.

la mirada por el mar, divisó a lo lejos un ser humano que caminaba sobre las olas en dirección al barco. Una vez cerca de éste, levantó uno de sus pies apoyándose sobre el otro y se lo mostró completamente seco a Abenarabi. Hizo después lo propio con el otro pie, dirigióle contadas frases y emprendió de nuevo su marcha sobre el agua, dirigiéndose a una cueva situada en un monte de la costa, a dos millas del puerto. En dos o tres pasos salvó esta distancia, y Abenarabi, lleno de estupor, comenzó entonces a oír su voz, que entonaba las alabanzas divinas desde el fondo de aquella cueva. A la mañana siguiente, al entrar Abenarabi a la ciudad, tropezóse con un desconocido que le abordó diciéndole: "¿Qué tal pasaste la noche con el Jádir en el barco?" (1).

"En otra ocasión me sucedió que, estando en la cámara de un barco en el mar, dentro del puerto de Túnez, me entró de repente un dolor de tripas. La tripulación dormía. Me levanté y me acerqué a las bordas del barco; pero al dirigir mi vista hacia el mar, distinguí a lo lejos, a luz de la luna (pues era noche de plenilunio) a una persona que venía andando sobre las aguas del mar, hasta que llegó a mí y, deteniéndose entonces a mi lado, levantó uno de sus pies, apoyándose en el otro. Vi perfectamente la planta de su pie y no había en ella ni señal de mojadura. Apoyóse después sobre aquel pie y levantó el otro, que estaba igualmente seco. Luego conversó conmigo en el lenguaje propio de él y saludándome se marchó para dirigirse a la cueva que estaba en un monte a la orilla del mar, distante del barco más de dos millas. Esta distancia la salvó en dos o tres pasos. Yo oí su voz que cantaba las alabanzas del Señor desde el interior de la cueva. Quizá se marchó luego a visitar a nuestro maestro de espíritu Charrah b. Jamís el Catani, que era uno de los más grandes sufíes, que vivía solitario y consagrado al servicio de Dios en Marsa Abdún, adonde yo había estado visitándole el día anterior a aquella noche misma. Cuando al día siguiente me fuí a la ciudad de Túnez, encontréme con un hombre santo que me preguntó: "¿Cómo te fué, la noche pasada, en el barco con el Jádir? ¿Qué es lo que te dijo y qué le dijiste tú?"

Otro de los propósitos que debió tener cuando se dirigió a Túnez esta primera vez, fué el visitar a un gran santo sufí, Abumohámed Abdelaziz, a quien volvió a visitar ocho años después, como diremos más adelante. En el mismo año de 590 (1193 de J. C.) abandona a Túnez, con el propósito de marchar por la costa a Sevilla. Ignoramos los motivos de este viaje, pero

(1) *Fotuhat*, I, 241.

no es inverosímil que en su decisión influyera bastante el estado de intranquilidad que reinaba en aquella parte oriental del norte de Africa, teatro de una guerra sin cuartel entre los almohades y los Beni Gánia de Mallorca. Al pasar por Tremecén detúvose para visitar los sepulcros de algunos santos ascetas que, en el barrio llamado Alobad, en las afueras de la ciudad, eran objeto de veneración. Uno de ellos era el sepulcro de su tío Aben Yogán, el rey asceta. Allí también, seis años más tarde, había de ser enterrado Abumedín, el maestro de Abenarabi en Bugía (1). No olvidaba éste los méritos y virtudes del famoso taumaturgo a quien tanto amaba. Por eso, al saber que uno de los discípulos de Abumedín andaba por Tremecén censurando a su maestro, Abenarabi concibió contra él un odio violento. Resurgían, pues, en su corazón las pasiones de su disipada adolescencia, aunque disimuladas bajo apariencias de virtud. Un sueño en que el Profeta le hizo ver este sofisma diabólico, fué para Abenarabi aviso saludable y, a la mañana siguiente, para curar radicalmente su odio hacia aquella persona, fué a ofrecerle un cuantioso regalo y a confesarle sinceramente su pecado. Esta humilde actitud determinó también la conversión del enemigo de Abumedín (2).

"Yo ví en sueños al Profeta en Tremecén el año 590. Había llegado a mi noticia que un hombre odiaba al *xeij* Abumedín, el cual era uno de los más grandes místicos contemplativos. Como yo tenía de Abumedín un concepto altísimo, concebí profunda aversión a aquel hombre por el odio que tenía contra el maestro Abumedín. El Profeta me preguntó en sueños: "¿Por qué odias a fulano?" Yo respondí: "Porque él odia a Abumedín." El Profeta me replicó: "Pero ¿acaso no ama ese individuo a Dios y me ama a mí?" Respondí: "Efectivamente, ¡oh Profeta de Dios!, ama a Dios y te ama a ti." Díjome entonces: "Pues entonces, ¿por qué le odias por el odio que él tiene a Abumedín, en vez de amarle por el amor que tiene a Dios y a su Profeta?" Yo le respondí: "¡Oh Profeta de Dios! Desde este momento reconozco en verdad, ¡por Dios lo juro!, que pequé y fuí negligente! Pero ahora de ello me arrepiento, y aseguro que para mí será ya ese hombre la persona más amada, como tú, ¡oh Profeta de Dios!, me lo has aconsejado

(1) *Mohadara*, II, 51. Abenarabi repite aquí la ejemplar historia de su tío Aben Yogán, el rey asceta de Tremecén, casi con las mismas palabras que en *Fotuhat*, II, 23, y termina añadiendo: "Yo he estado visitando la tumba de ambos [su tío y el maestro de espíritu de éste] y la del *xeij* Abumedín, en *Alobad*, en las afueras de Tremecén."

(2) *Fotuhat*. IV, 646.

y advertido!" Así que desperté, tomé conmigo un traje de gran precio y de coste incalculable; monté a caballo y me fuí a su casa; le referí cuanto me había ocurrido y se echó a llorar; aceptó mi regalo y tomó mi ensueño como un aviso de parte de Dios: desapareció de su alma el odio que sentía contra Abumedín y lo amó. Yo quise conocer cuál había sido el motivo de su aversión hacia Abumedín, a pesar de que él reconocía que era un santo varón, y se lo pregunté. El me respondió: "Estaba yo con él en Bugía en ocasión de la pascua de los sacrificios y le trajeron varias reses para la ceremonia, las cuales repartió entre todos sus discípulos; pero a mí no me dió nada. Este fué el motivo de mi odio y de mi caída, de que ahora estoy bien arrepentido!"

12. *Vuelve a España.*

Dentro del mismo año 590 (1193 de J. C.) llegó a España, desembarcando probablemente en Tarifa, donde en esa fecha lo encontramos discutiendo con el sufí Abuabdalá el Calafate un tema ascético: la excelencia del rico, agradecido a Dios, respecto del pobre paciente (1).

"Discutía yo con Abuabdalá el Calafate, en la península de Tarifa, el año 590, la cuestión de la relativa excelencia del rico agradecido y del pobre paciente... y me dijo: "Estando yo presente a una conferencia entre varios maestros de espíritu, se me planteó esa cuestión tal como la había planteado Aburrebía, el ciego malagueño, el discípulo de Abulabás b. Alarif el de Sinhacha."

Al llegar a Sevilla, un nuevo prodigio, más estupendo que todos los que había experimentado, viene a fortificar su fe, ya arraigada, en los fenómenos místicos de comunicación telepática. Durante su estancia en Túnez había compuesto Abenarabi una poesía, pero mentalmente tan sólo, sin ponerla por escrito ni comunicarla a nadie de palabra. Todo esto no obstante, cierto día un desconocido, con quien traba conversación, comienza a recitarle aquellos mismos versos literalmente. La admiración de Abenarabi sube de punto al interrogarle sobre el autor de aquella poesía y escuchar de sus labios el propio nombre de Abenarabi, a quien el recitador no conocía. La explicación final que éste añade acaba de pasmar a nuestro místico, pues el recitador le aseguró que en el mismo día y hora en que Abenarabi compuso mentalmente sus versos en la parte

(1) *Fotuhat*, I, 724.

oriental de la mezquita mayor de Túnez, un hombre misterioso se había detenido en una calle de Sevilla ante un grupo de personas y se había puesto a recitarles aquellos mismos versos (1).

"Había yo compuesto unas estrofas poéticas en la *macsura* [oratorio particular] de Abenmotsana (que está en la parte oriental de la mezquita aljama de Túnez, de las tierras de Ifriquía) a la hora de la oración de la caída de la tarde, en un día, cuya fecha precisa me era bien conocida y tenía fija en mi espíritu. Ocurría esto en la ciudad de Túnez. Marché a Sevilla después. Entre ambas ciudades media la distancia de tres meses de camino a caballo. [Una vez en Sevilla] se me acerca un hombre, a quien yo no conocía, y comienza a recitarme de improviso aquellas mismas estrofas, de las que yo no había dado copia a nadie. Dije entonces a aquel hombre: "¿De quién son esas estrofas?" El me contestó: "De Mohámed Abenarabi", y me dió mi mismo nombre. Yo le pregunté: "Y ¿cuándo las aprendiste de memoria?" El entonces me citó la fecha misma en que yo las había compuesto, y la hora exacta; todo esto, a pesar del largo tiempo transcurrido. Yo le pregunté: "¿Quién te las recitó para que las aprendieses de memoria?" Respondió: "Estaba yo sentado una noche en el mercado de Sevilla, de tertulia con un grupo en medio de la calle, cuando pasó por allí un hombre forastero, al cual no conocíamos, y que parecía un peregrino. Sentóse con nosotros y se puso a tomar parte en la conversación. Al poco rato comenzó a recitarnos estas estrofas, y a todos nos gustaron tanto, que las copiamos, después de preguntarle quién era su autor. El nos dijo: "Fulano" (y me nombró a mí). Entonces le dijimos: "Esa *macsura* [oratorio particular] de Abenmotsana no la conocemos en nuestra tierra." Y él nos respondió: "Está en la parte oriental de la mezquita aljama de Túnez. Allí mismo ha compuesto estas estrofas su autor en este momento y de él las he aprendido de memoria." Y diciendo esto desapareció de nuestra vista, sin que supiésemos qué fué de él ni cómo se marchó, sino que ya no lo vimos..." Este joven [que me contó esto en Sevilla] se llamaba Ahmed y era hijo de un comerciante de la ciudad llamado El Edrisí. Era un muchacho muy piadoso que amaba a los devotos y gustaba de conversar con ellos. Su conversación conmigo ocurrió el año 590 y ahora estamos en 635 [= 1237 de J. C.]."

13. *Regresa a Africa.*

Al año siguiente, 591 (1194 de J. C.), vuelve a pasar el Estrecho para dirigirse a Fez por vez primera, según parece. De esta su primera estancia en la capital científica de los almohades muy pocas son las noticias que se conservan. Verosímilmente iniciaría ya sus relaciones con los maestros y

(1) *Fotuhat,* III, 445.

hermanos sufíes, cuyo trato frecuentó asiduamente en los siguientes años. Entre ellos distinguíase un místico muy ducho en la ciencia cabalística, de quien Abenarabi hízose amigo y al cual quizás deba atribuírse el magisterio de Abenarabi en estas materias, a que tan aficionado fué ya en todos sus libros. Fundándose en ciertas cábalas sobre el valor numérico de las letras de un texto alcoránico, aquel maestro predijo que en aquel mismo año 591 obtendrían brillantes victorias sobre los cristianos de España los ejércitos almohades que, al mando del sultán Yacub Almansur, acababan de pasar el Estrecho. Y efectivamente, en aquel mismo año era derrotado Alfonso VIII en Alarcos, perdiendo además las plazas de Calatrava y Caracuel (1).

"Estaba yo en la ciudad de Fez el año 591, cuando los ejércitos de los almohades estaban de paso para Alandalus a fin de combatir al enemigo que amenazaba gravemente el predominio del islam. Me encontré con uno de los hombres de Dios... que era de mis íntimos y predilectos amigos, el cual me preguntó: "¿Qué dices de este ejército? ¿Logrará la victoria con la ayuda de Dios en este año o no?" Yo le respondí: "Y a ti, ¿qué te parece?" El dijo: "Ciertamente Dios habló ya a su Profeta de esta campaña y le prometió que sería victoriosa en este año dándole la buena nueva del triunfo en su Libro revelado, cuando en él le dice [*Alcorán,* XLVIII, 1]: "Nosotros hemos logrado para ti una victoria brillante." Las palabras del vaticinio en este texto son *victoria brillante*... "Suma, si no, el valor aritmético de sus letras." Sumé y encontré efectivamente que la victoria había de suceder en el año 591. Pasé después a Alandalus y allí permanecí hasta que Dios otorgó su ayuda al ejército de los musulmanes y les abrió las puertas de Calatrava, Alarcos y Caracuel, con todos los distritos contiguos a estas plazas fuertes."

14. *Vuelve a España.*

El entusiasmo provocado por este triunfo debió mover a Abenarabi a permanecer en España, pues el año 592 (1195 de J. C.) lo volvemos a encontrar en Sevilla, donde ya no tenía casa propia. Un amigo suyo se creyó grandemente honrado hospedándolo en su casa e invitó en honor de Abenarabi a varios amigos para que le hicieran más agradable la estancia. Los invitados y el anfitrión mostraron tal respeto y venera-

(1) *Fotuhat,* IV, 281.

ción hacia Abenarabi, que éste hubo de rogarles que lo tratasen más llanamente. Obedecía esta veneración a la fama que nuestro místico había ya adquirido con algunos libros, publicados antes de esta fecha, pero cuyos títulos es casi imposible precisar. Sólo puede asegurarse que no serían éstos sus obras maestras, tales como las tituladas *Mawaqui, Fosús, Fotuhat*, etcétera, redactadas, sin duda, en fechas posteriores. A fin de hacer desistir a sus admiradores de su actitud respetuosa para con él, Abenarabi pidió al anfitrión uno de dichos libros, titulado *Al-Irxad*, en el cual demostraba la conveniencia de romper con la excesiva urbanidad que era habitual entre musulmanes, los cuales, como hermanos espirituales, deberían tratarse más sencillamente (1).

"Pasamos una vez la noche en casa de Abulhasán b. Abuámer b. Atofail en Sevilla, el año 592. Tratábame con mucha veneración y adoptaba en mi presencia una actitud extraordinaria de urbanidad y cumplido. Pasaban también la noche allí, en mi compañía, Abulcásem el predicador, Abubéquer b. Sam y Abulháquem b. Asarrach. Todos ellos se sentían tan cohibidos por el respeto que yo les inspiraba, que ni moverse osaban por temor de faltar a la urbanidad. Yo deseaba inventar algún medio ingenioso para disipar su encogimiento, cuando he aquí que el amo de la casa me pidió permiso para leer algo mío. Encontrando yo entonces en aquello una fácil coyuntura para lograr mis deseos de disipar su encogimiento, le dije: "Trae de nuestras obras el libro titulado *La recta dirección para romper con la urbanidad habitual*. Si quieres, yo te expondré uno cualquiera de sus capítulos." El respondió: "Es lo que deseo." Entonces yo extendí mis piernas hasta tocar con los pies el regazo del anfitrión y le dije: "Frótamelos." El entendió perfectamente lo que quería decirle con eso y también lo comprendieron los demás. De esta manera, comenzaron todos a expansionarse y a perder el encogimiento y la falta de familiaridad que les cohibía. Y así pasamos en amable plática religiosa la más grata noche que puede imaginarse."

15. *Regresa a Africa.*

No debió ser largo este viaje a Sevilla, pues al año siguiente, 593 (1196 de J. C.), aparece de nuevo en Fez, entregado ya de una manera estable a sus estudios y ejercicios sufíes. La mezquita Alázhar y el jardín de Abenhayún eran los dos lugares preferidos por Abenarabi. En aquélla pasaba largas horas en oración y

(1) *Fotuhat*, IV, 699.

siguiendo el curso del maestro Benabdelcarim, imam de la mezquita, que le explicaba su libro hagiográfico sobre los santos de Fez (1).

"No vi jamás a nadie que cumpliese tan exactamente este consejo, como el maestro de espíritu Abuabdala Adacac en la ciudad de Fez, de las tierras del Mogreb: jamás murmuraba de nadie ni permitía que en su presencia se murmurase... Publicó su biografía nuestro maestro de espíritu Abuabdala Mohámed b. Cásim b. Abderrahmán b. Abdelcarim el Temimí el de Fez (que era imam de la mezquita Alázhar, situada en la Fuente de las caballerías, en la ciudad de Fez) en su libro titulado *El Provechoso, sobre los santos y devotos de Fez y países colindantes*. Nosotros estudiamos este libro bajo su dirección, creo que en el año 593 (2)."

Allí también experimentó uno de sus primeros éxtasis, acompañado de anormales ilusiones visuales: haciendo un día la oración, advirtió, maravillado, que una ofuscadora luz brillaba a su espalda y la veía claramente, cual si la tuviese delante de sus ojos, llegando en aquel momento a perder la noción de las relaciones especiales de su propio cuerpo, como si éste careciese de dimensiones (3).

"Alcancé yo este grado místico el año 593 en la ciudad de Fez haciendo la oración ritual de la tarde: Estaba yo orando con un grupo de gente en la mezquita Alázhar (que está al lado de la Fuente de las caballerías) cuando vi una luz que estuvo a punto de ofuscarme privándome de la visión de todo cuanto tenía ante mí, sólo que, al verla, perdí la conciencia de la relación espacial de posterioridad, como si no tuviese ya mi cuerpo espalda ni occipucio: no acertaba a distinguir, durante aquella visión, entre unos y otros de los costados de mi cuerpo, de modo que éste vino a ser para mí algo así como una esfera, sin que las relaciones locales de delante y detrás pudiese yo concebirlas sino por hipótesis pero no como algo real. Y la cosa era exactamente así como yo la contemplaba."

El jardín de Abenhayún era el lugar escogido por el núcleo, ya numeroso, de sus discípulos para escuchar las conferencias místicas de Abenarabi y ejercitarse bajo su dirección en las prácticas esotéricas del sufismo (4).

"Asimismo yo me junté con el *cótob* (o quicio de los místicos) de aquella época, en el año 593, en la ciudad de Fez: Dios me lo mostró en un

(1) *Fotuhat*, IV, 653.
(2) Cfr. *Fotuhat*, I, 318, y IV, 702, donde da la fecha de 591.
(3) *Fotuhat*, II, 640.
(4) *Fotuhat*, IV, 95.

rapto y me lo dió a conocer. Estábamos juntos cierto día en el jardín de Abenhayún en la ciudad de Fez. El se hallaba en medio de un grupo de personas que no paraban atención en él porque era forastero, de la ciudad de Bugía. Tenía una mano seca. En la tertulia estaban con nosotros algunos maestros de espíritu, de la gente de Dios y expertos en la vida mística, entre los cuales se encontraba Abulabás el Hadar y otros maestros semejantes. Todo aquel grupo acostumbraba a instruirse en cosas espirituales conmigo, siempre que se reunían allí. La clase estaba exclusivamente a mi cargo: nadie entre todos ellos llevaba la palabra más que yo sobre la ciencia ascético-mística. De modo que aunque tratasen de algo que entre ellos estuviesen discutiendo, siempre acababan por volverse hacia mí para que diera mi opinión. Recayó de pronto la conversación sobre los *cótobs* (o quicios de los místicos) estando entre los reunidos aquel individuo, y yo les dije: "Hermanos, voy a contaros una cosa admirable acerca del *cótob* de esta época." Inmediatamente, aquel hombre (que era el que Dios me había mostrado en sueños que era el *cótob* de nuestro tiempo y que con frecuencia venía a verme y me amaba mucho) volvióse hacia mí y me dijo: "Di lo que Dios te ha mostrado de él, pero no des el nombre de esa persona que en el rapto extático te ha sido señalada individualmente." Y al decir esto, se sonrió añadiendo: "¡Dios sea loado!" Comencé yo, pues, a referir a la tertulia lo que Dios habíame revelado acerca de aquel hombre, y los oyentes quedaron maravillados, aunque no di su nombre ni sus señas personales. Continuó después la reunión, que fué de las más agradables, en compañía de aquellos excelentes amigos, hasta media tarde, sin darles a entender que aquel hombre era el *cótob* a que me había referido. Cuando la reunión se hubo disuelto, vino a mí aquel *cótob* y me dijo: "¡Dios te lo pague! ¡Qué bien has hecho al no dar el nombre de la persona que Dios te mostró! ¡Quédate en paz y que la misericordia de Dios y su bendición sea contigo!" Aquel saludo lo fué para mí de despedida, aunque de ello entonces no me di cuenta. Ya no volví a verlo más en la ciudad, desde entonces hasta hoy."

El experimentado criterio de Abenarabi decidía allí sin apelación en las cuestiones teóricas, y alguna vez también se le oyó, sin protestas, tachar de iluso y visionario a un maestro eximio que se gloriaba de haber visto y hablado a los espíritus durante el éxtasis que aparentaba sufrir (1).

"Yo vi en la ciudad de Fez a un grupo de esos místicos a quienes los genios les hacen ver imaginariamente figuras de personas y les hablan lo que quieren para tentarlos, sin que realmente sean los genios mismos los que se les aparecen ni tampoco los fantasmas de los genios. Uno de estos místicos era Abulabás Adacac, que vivía en la ciudad de Fez. Equivocábase a menudo en esta materia, pues se imaginaba que los espíritus le dirigían la palabra, y lo aseguraba como cosa cierta. La causa de su error era que ignoraba cuál es el tono de voz de los espí-

(1) *Fotuhat*, II, 821.

ritus. Cuando se sentaba a mi lado para asistir a mis conferencias, quedábase de repente extático, y después me describía lo que había visto. Yo me daba buena cuenta de que era una ilusión fantástica. Pero en esto llegaba hasta el extremo de conversar con ellos, tratándolos como amigos y hasta bromeando con ellos. A las veces, surgía una acalorada disputa sobre cualquier cuestión, en la cual contradecía al espíritu que creía estar viendo. Otras veces los genios le molestaban por otro cualquier procedimiento y él creía que aquellas figuras de personas que se le aparecían eran las que le habían hecho realmente el daño y no los genios. Abulabás Adahán y todos nuestros discípulos se daban perfecta cuenta de su ilusión, porque quien conoce bien el tono de voz de los genios, no se equivoca ni se deja engañar por las apariencias de las figuras fantásticas. Lo que hay es que como son pocos los que distinguen aquel tono de voz, la mayoría se extravían por el aspecto de verdad real que les ofrecen las figuras que se les aparecen."

Difícil es averiguar si este prestigio de Abenarabi trascendía fuera del limitado círculo de sus discípulos y admiradores. Es lo más verosímil que en las altas esferas del gobierno no fuese conocido o que, conociéndolo, se procurase hacer el vacío en su derredor para evitar posibles efervescencias del fanatismo sufí, que fácilmente degenerase (como es frecuente en el islam) en revoluciones políticas. Lo único cierto es que Abenarabi no gozó, entre los sultanes almohades, de los favores que a manos llenas le otorgaron los príncipes musulmanes del oriente, en la segunda parte de su vida. Es más: él mismo alude, aunque muy vagamente, a discusiones violentas que tuvo con el sultán Yacub Almansur, por motivos religiosos, de las cuales no debió salir muy bien parado el prestigio y autoridad de nuestro místico (1).

"Yo entré a la casa de un santo varón en Ceuta, en el Estrecho de Gibraltar. Habíame ocurrido con el Sultán una discusión que había llenado de cólera mi pecho, además de rebajar mi prestigio. Esto había llegado a oídos de aquel santo varón. Por eso, tan pronto como me vió, me dijo: "¡Hermano mío! Bien poco vale el que no tiene un enemigo injusto que le contradiga." Yo le respondí: "¡Y extraviarse ha el que no tiene un sabio que le dirija!" El repuso entonces: "¡Hermano mío! ¡Mansedumbre, mansedumbre!" Y yo añadí: "¡Siempre que quede a salvo el interés capital, que es la religión!" El asintió: "Verdad dices." Y calló después."

De sospechar es que la discusión naciese de alguna reclamación de Abenarabi en favor de su amado maestro de Bugía, Abumedín, a quien el Sultán había llamado a su corte, temeroso de

(1) *Fotuhat*, IV, 701.

posibles complicaciones políticas, y que acababa de morir entonces (594-1197) en Tremecén, agobiado bajo el peso de sus años, de sus achaques y de las penalidades de aquel viaje precipitado. Desde ese momento debió resolver en su interior Abenarabi abandonar para siempre las tierras del Mogreb y buscar en el oriente un escenario más favorable a sus ideas y menos sometido a la absorbente influencia de los alfaquíes, que acababan de perder con sus intrigas al maestro Abumedín. No consta positivamente que Abenarabi formase dicho propósito en esta fecha; pero es lo cierto que aquel mismo año 594 salía de Fez en dirección a Murcia, como si quisiese dar el último adiós a la tierra que le vió nacer.

16. *Tercera aparición del Jádir.*

En este viaje debió pasar por Salé, puerto en el Atlántico (1) y por Ceuta, para atravesar el estrecho de Gibraltar, desembarcando en la ciudad, hoy desaparecida, de *Beca* (entre Veger de la Frontera y Conil). En una mezquita medio arruinada en las afueras de esta ciudad, a la orilla misma del Océano Atlántico, volvió a aparecérsele por tercera vez el Jádir andando sobre el aire, a presencia de otros peregrinos que, como Abenarabi, se dirigían por la costa a visitar la Rápita de *Ruta* (hoy Rota, cerca de Cádiz), lugar de gran veneración para los sufíes (2).

"Algún tiempo después de esta fecha [590=1193] salí de peregrinación por la costa del Océano Atlántico, en compañía de un hombre que negaba los prodigios de los santos. Penetré con mi compañero en una mezquita ruinosa y solitaria para hacer la oración del mediodía, cuando hé aquí que una turba de peregrinos y eremitas penetraron a la vez que nosotros para hacer también la oración en aquella mezquita. Entre ellos se encontraba aquel mismo hombre que me dirigió la palabra en el mar y del cual entonces se me dijo que era el Jádir. Estaba también entre ellos un individuo de gran prestigio religioso y de mayor dignidad que los otros, con quien me unían desde tiempo anterior relaciones de afecto. Me levanté para saludarle, de lo cual él se alegró mucho. Adelantóse, pues, para dirigir la oración ritual como *imam* con nosotros.

(1) *Fotuhat,* III, 90: "Uno de los más grandes santos, del vulgo iletrado, refirióme en la ciudad de Salé, ciudad en el Mogreb, sobre la costa del mar océano, que es también llamada *Finis terrae* [منقطع التراب] porque tras ella ya no hay más tierra..." Cfr. *Fotuhat,* II, 460.

(2) *Fotuhat,* I, 242.

Cuando acabamos la oración, salió el *imam* de la mezquita y tras él salí yo en dirección a la puerta, que estaba situada a la parte occidental dominando el Océano, en un lugar que se llama Beca. Púseme a conversar con el *imam* a la puerta de la mezquita, cuando he aquí que el hombre aquel, de quien se me dijo que era el Jádir, había tomado una pequeña esterilla que había en el mihrab de la mezquita y, extendiéndola en el aire a la altura de siete pies sobre el suelo, se mantuvo en el aire de pie sobre la esterilla mientras rezaba las preces de devoción supererogatorias que se acostumbran a recitar después de la oración ritual del mediodía. Yo entonces le dije a mi compañero de viaje: "¿No ves acaso a ese individuo y lo que está haciendo?" El me contestó: "Anda, vete a él e interrógale." Dejé, pues, a mi compañero donde estaba y me fuí a él; y así que hubo acabado sus preces, le saludé y le recité unos versos míos [alusivos al prodigio]. El me dijo: "¡Oh, fulano! no he hecho lo que has visto, sino para ese incrédulo", y señaló con el dedo a mi compañero de viaje, que negaba los prodigios de los santos, el cual estaba sentado en el patio de la mezquita mirándole. Y añadió: "Para que sepa que Dios hace lo que quiere con quien quiere." Volví mi rostro hacia el incrédulo y le dije: "¿Qué dices?" El respondió: "¡Después de verlo, no hay nada que decir!" Volví en seguida a donde se había quedado mi amigo, que estaba mirándome desde la puerta de la mezquita y conversé con él un rato. Le dije: "¿Quién es ese hombre que ha hecho oración en el aire?" (Yo no le dije lo que me había ocurrido con él en otras ocasiones anteriores.) El me contestó: "Es el Jádir." Calló después y la muchedumbre se marchó. Nosotros nos fuimos también en dirección a Rota, lugar al cual acostumbran a ir en peregrinación los santos que hacen vida eremítica. Está en una aldea de *Ocsónoba,* en la costa del Atlántico." (1).

17. *Vuelve a España.*

En los primeros meses del año 595 (1198 de J. C.) pasó por Granada, donde se detuvo a visitar a uno de sus más estimados maestros, Abumohámed Abdalá el Xacaz, natural de Priego (Córdoba), cuyas enseñanzas sobre la iluminación profética cita Abenarabi en su *Fotuhat* (2).

"Entré a visitar en Granada, el año 595, a nuestro maestro de espíritu Abumohámed Abdala el Xacaz, natural de Priego, que era uno de los más grandes místicos que he encontrado en esta vía espiritual,

---

(1) El texto dice بشكنصار , nombre de lugar que falta en todos los diccionarios geográficos. Los editores del *Fotuhat* yerran a menudo en la lectura de los nombres de lugar de Alandalus. Por eso me atrevo a suponer que el ms. diría اكشنوبة.

(2) *Fotuhat*, I, 243; IV, 11.

pues jamás he visto a nadie que se le pareciese en el ejercicio del combate ascético."

De su visita a su ciudad natal no tenemos más noticia que del hecho casi escueto y de la fecha de 595 (1).

"Guárdate de la contumacia en el pecado; antes bien, arrepiéntete de él, volviéndote hacia Dios en todo momento, así que lo hayas cometido. Refirióme en Córdoba un santo varón de esta ciudad lo siguiente. "Había yo oído decir que en Murcia vivía un hombre muy sabio (a quien yo conozco —dice Abenarabí entre paréntesis— y al cual vi para asistir a su clase el año 595 en Murcia; era este sabio un hombre de conducta muy desarreglada; la única razón que me impide el dar aquí su nombre es precisamente el temor de que si lo nombro se sabrá de quién se trata). Díjome, pues, aquel santo varón de Córdoba: "Fuí un día a su casa con el propósito de visitarlo; pero se negó a salir a recibirme por estar de juerga con sus amigos. Yo insistí en que necesitaba verlo personalmente. El dijo al criado: "Hazle saber en lo que estoy ahora ocupado." Yo le respondí: "Es indispensable que yo lo vea." Mandó, pues, que entrase y entré cuando ya no les quedaba vino en los vasos que tenían en la mano. Uno de los presentes le dijo: "Escribe a fulano que nos envíe algo de vino." Pero él replicó: "¡No haré tal! ¿Es que acaso queréis que yo sea contumaz en mi pecado contra Dios? ¿Por Dios juro que no beberé un vaso de vino, cuando me lo den, sin arrepentirme en seguida y pedir perdón a Dios, y ya no esperaré otro vaso ni pensaré en él; y cuando me llegue otra vez el turno y el escanciador me presente el vaso para que lo tome, examinaré bien mi conciencia y si me parece bien tomarlo, lo tomaré y me lo beberé, pero arrepintiéndome en seguida. Puede ser que así Dios me otorgue la gracia de que llegue al fin un momento en que no me venga a las mientes la idea de ofenderle!" Dijo el santo asceta: "Y me maravillé de que dijese aquello, a pesar de lo inmoral de su conducta, es decir, cómo aquel hombre depravado no dejaba de preocuparse de eso." El tal ya murió. ¡Dios lo haya perdonado!"

Breve debió de ser su permanencia en Murcia, puesto que a 11 de ramadán del mismo año (7 de julio de 1198) aparece ya de regreso en Almería. Era esta ciudad foco de una escuela sufí de grande influjo en la vida religiosa y política de la España almohade, desde que el maestro Abulabás b. Alarif, autor del célebre libro *Mahásin al-machalis,* fomentó con sus predicaciones la sublevación de los *moridín* contra la dinastía almorávide, en la primera mitad de aquel siglo. Uno de sus predilectos discípulos, Abuabdalá el Gazal, continuaba en Almería sus enseñanzas eso-

(1) *Fotuhat,* IV, 644.

téricas. La amistad de éste con Abenarabi y la circunstancia de estar en ramadán, el mes sagrado, movió a nuestro místico a permanecer en Almería más tiempo del preciso para sus negocios. Allí, entregado a la oración y a la penitencia, en la soledad de una celda, recibió una revelación de Dios, confirmada en un sueño posterior, que le ordenaba escribir un libro que sirviese de introducción a la vida devota para los novicios, sin necesidad de director espiritual. Abenarabi, obediente a la inspiración divina, púsose a redactar su *Mawaqui al-nochum*, opúsculo ascéticomístico, en el cual, bajo el velo de símbolos astronómicos, expone las luces sobrenaturales que Dios otorga al sufí en las tres etapas de su camino. La etapa del novicio, puramente exotérica y material, que consiste en la práctica externa del islam, es simbolizada por Abenarabi con las estrellas, cuyo brillo queda ofuscado tan pronto como sale la luna de las otras dos etapas, durante las cuales el sufí interpreta los ritos externos en un sentido místico o esotérico (1).

"Hemos explicado todos los carismas, luces, grados, misterios e ilustraciones divinas que acompañan a la ablución ritual, en nuestro libro titulado *Mawaqui al-nochum*. Que yo sepa, nadie antes de mí acertó a tratar la materia con el mismo plan y método. Lo redacté en once días del mes de ramadán, en la ciudad de Almería. el año 595. Con este libro el novicio se puede pasar sin maestro. Mejor diré: al maestro le es indispensable. Porque hay maestros excelentes y excelentísimos, y este libro sirve para el más excelso grado místico a que pueda aspirar cualquier maestro... Por eso, todo el que se lo pueda procurar, debe tomarlo por punto de apoyo, con la ayuda de la gracia de Dios, pues es un libro de grande utilidad espiritual. El motivo que me hizo conocer el excelso rango místico de este libro fué que yo vi a Dios entonces en sueños dos veces y las dos me dijo: "¡Aconseja a mis siervos!"

"Hemos explicado las varias clases de estos carismas, sus grados y causas en el libro *Mawaqui al-nochum*, que no tiene precedentes, a nuestro juicio, en lo que toca a su plan, aunque los tenga en cuanto a su materia. Es un libro de sano criterio para la vía espiritual y de gran provecho, aunque sea de exiguo volumen (2)."

"De este tema hemos tratado en el libro *Mawaqui al-nochum*, que compusimos en Almería, de las tierras de Alandalus, el año 595, por mandato divino. Es un noble libro que ahorra el recurrir a maestros de espíritu para formar a los novicios (3)."

(1) *Fotuhat*, I, 436.
(2) *Fotuhat*, II, 491.
(3) *Fotuhat*, IV, 338.

"Cuando quiso Dios sacar este benéfico libro a la luz del ser y regalar a sus criaturas con las gracias y bendiciones por El escogidas de los tesoros de su generosidad para con ellas (empleando como instrumento a aquel de entre sus siervos que bien le plugo), vínome de improviso la idea de emprender el viaje desde Murcia a Almería, y montando a caballo sin demora, púseme en camino en compañía de virtuosas y honradas gentes, el año 595. Cuando llegué a Almería con el propósito de hacer allí algunas cosas que esperaba conseguir, me encontré que el mes de ramadán comenzaba entonces con su luna nueva y por fuerza hube de permanecer en la ciudad hasta que el mes santo terminase. Tiré, pues, el bastón de caminar y comencé a rezar y a suplicar, acompañado de muy generosos y excelentes amigos. Y mientras yo vivía así, consagrado exclusivamente al servicio de Dios, lleno de contrición, humillado y compungido en mi retiro, permitió Dios que el creciente de su luz saliese y brillara a los ojos de sus siervos y que lograsen el fruto de los días y noches pasados en su servicio, pues envióme al mensajero de su inspiración para ayudarme con su gracia y seguidamente reiteró el aviso a este su piadoso hijo por medio de una revelación en sueños, que coincidía exactamente con la inspiración anterior, hasta en el orden y enlace maravilloso con que las sentencias aparecen ensartadas en este libro. Conocí entonces que era yo efectivamente, como antes dije, aquel siervo de Dios a quien Este había elegido para dar a luz este libro y sacarlo a la realidad del ser, que era yo el tesorero dispensador de esta ciencia y el encargado de dar cumplimiento a sus altos decretos. En mi corazón sopló su Santo Espíritu, y en el horizonte del cielo de mi alma brilló la maravillosa luna llena de su luz. El espíritu intelectual se puso a trabajar sin demora en la concepción del libro con todo empeño, y el espíritu racional a darle forma elevada y un orden sistemático, bello y armonioso (1)."

18. *Regresa a Africa.*

Dos años después, en 597 (1200 de J. C.), Abenarabi reaparece al otro lado del Estrecho, en la capital del imperio almohade, Marraquex, al lado de un asceta extraordinario, Abulabás de Ceuta, cuya absoluta pobreza pasmaba a las gentes (2). Allí es donde una nueva visión en el éxtasis le determina definitivamente a emprender su peregrinación al Oriente. El mismo trono de Dios, destacándose sobre un fondo de inconmensurables sombras y apoyado en sostenes ígneos que brillaban cual relámpagos, surgió un día ante el espíritu de Abenarabi extático. Un ave celestial, revoloteando alrededor del trono, le ordena de parte de Alá que se di-

(1) *Mawaqui*, 4.
(2) *Fotuhat*, III, 386; IV, 154.

rija a la ciudad de Fez, donde encontrará a un hombre llamado Mohámed el Hasar, con el cual debe emprender la marcha a Oriente. Abenarabi no vacila; encuentra en Fez a su compañero, que había tenido también una revelación semejante, y marcha en su compañía hacia Tremecén (1).

"El trono de Dios tiene sostenes luminosos, cuyo número ignoro, aunque los contemplé bien claramente y advertí que su luz se parecía al brillo del relámpago; pero, a pesar de esto, el trono proyecta una sombra en la cual se disfruta de un reposo incalculable; esa sombra es la sombra que proyecta la concavidad del trono, la cual cubre como un velo la luz de Aquel que sobre él está sentado, el cual es El Misericordioso. Vi también el tesoro que está debajo del trono, del cual tesoro (que es Adán) sale la jaculatoria: "¡No hay poder ni fuerza sino en Dios el excelso y el grande!" Vi también debajo de este tesoro otros muchos, que conozco. Vi hermosos pájaros que revoloteaban por los ángulos del trono. Entre ellos vi a uno, más hermoso que todos, el cual me saludó y me hizo saber que debía tomarlo por compañero para marchar a oriente. Estaba yo en la ciudad de Marruecos, cuando todo esto me fué revelado. Yo pregunté: "¿Y quién será ese compañero?" Se me respondió: "Mohamed el Hasar, en la ciudad de Fez, ha pedido a Dios que le permita emprender el viaje a las tierras de Oriente. Tómalo, pues, por compañero." Yo dije: "¡Oído y obedecido!" Entonces le dije a él (que era aquel mismo pájaro). "Tú serás mi compañero, si Dios quiere." Cuando luego fuí a la ciudad de Fez, pregunté por él. Vino a verme y le dije: "¿Pediste acaso a Dios alguna cosa?" El me respondió: "Sí, efectivamente: le pedí que me llevase a las tierras de Oriente; y se me dijo: "Fulano te llevará." Yo te estaba esperando desde entonces." Tomélo, pues, por compañero mío el año 597 y lo llevé conmigo hasta las tierras del Egipto, donde murió. (¡Dios lo haya perdonado!)"

19. *Marcha a Oriente.*

En el mes de ramadán de aquel mismo año entra en Bugía. Allí, una noche, en sueños, contrae matrimonio místico con todas las estrellas del cielo y con todas las letras del alfabeto. La interpretación de este ensueño, hecha por un maestro que no conocía personalmente a Abenarabi, pronostica a éste su destino místico, sus extraordinarias aptitudes para la astrología judiciaria y en general para las ciencias esotéricas (2).

"Entró en Bugía en ramadán del año 597 y en ella encontró a Abuab-

(1) *Fotuhat*, II, 573.
(2) *Fotuhat*, I, 8 (de la *tarchama* o biografía de Abenarabi).

daia el Arabí y un grupo de excelentes místicos. Cuando entró en Bugia en esa fecha dijo: "Vi una noche que yo contraía nupcias con los astros todos del cielo, sin que con uno sólo de ellos dejase de unirme, y esto con un gran deleite espiritual. Una vez que hube terminado mis nupcias con los astros, se me entregaron las letras del alfabeto y también con ellas contraje nupcias. Yo expuse esta visión que había tenido en sueños a alguien que a su vez la comunicó a un hombre experto y entendido en la oneirocrítica; pero yo le advertí que no le dijese al intérprete mi nombre. Cuando, pues, aquél le hubo narrado mi ensueño, lo ensalzó como de gran importancia diciendo: ¡Esto es un océano cuya profundidad no es posible alcanzarla! Al que ha tenido esta visión le será revelada una tal cantidad de conocimientos altísimos, de las ciencias esotéricas y de las virtudes ocultas de las estrellas, como a ningún otro de su tiempo se le han revelado." Calló después un rato y después añadió: "Si el que ha tenido tal visión está en esta ciudad, debe ser ese joven andalusí que ha llegado a ella."

Tres meses después, dentro ya del año 598 (1201 de J. C.), volvía a interrumpir su marcha a Oriente, deteniéndose en Túnez, donde alcanzaba uno de los más sublimes grados de la perfección mística, durante un éxtasis acompañado de fenómenos anormales y patológicos. Hallábase en la mezquita haciendo la oración, detrás del *imam*, cuando de improviso lanzó inconscientemente un grito tan estentóreo, que todos los fieles asistentes a los oficios perdieron, como él, el sentido, y hasta algunas mujeres que estaban sobre las azoteas de las casas vecinas cayeron desvanecidas a los patios, aunque sin hacerse daño alguno milagrosamente. Abenarabi añade que, al volver en sí, no vió a nadie en el primer momento; sólo vió un rayo del cielo, y poco después salieron de su letargo los circunstantes que, pasmados de admiración, le rodearon para averiguar qué le había sucedido (1).

"Cuando yo entré en este grado, estando en Túnez, un grito salió de mi garganta sin que yo supiese que había salido, a pesar de que ni una sola persona de cuantas lo oyeron dejó de caer al suelo sin sentido, y hasta las mujeres vecinas, que habían salido a las azoteas de las casas para ver lo que había pasado, cayeron también desvanecidas todas y aun algunas de ellas se desplomaron de las azoteas al patio de sus casas, si bien, a pesar de la altura, no se hicieron daño alguno. Fuí yo el primero que volvió en sí. Estábamos haciendo la oración, detrás del *imam*. Yo no ví, al volver en mí, a nadie. Tan solo ví un rayo. Poco después volvieron en sí los demas y les pregunté: "¿Qué os ha pasado?" Ellos dijeron: "Y a ti ¿qué te ha pasado?, porque

(1) *Fotuhat*, I, 225.

has lanzado un grito que ha producido en la multitud los efectos que ves." Yo dije: "¡Por Dios que no tengo noticia de que yo haya gritado!"

"Yo estaba en Túnez en el año 598 (1)."

Cerca de un año entero, nueve meses menos unos días, según consigna Abenarabi con toda precisión, duró su estancia en Túnez. Aquel famoso santo sufí, Abumohámed Abdelaziz, a quien fué a visitar por vez primera ocho años antes, sin conseguir que prestase entonces grande atención a sus doctrinas esotéricas, honróse ahora hospedándole en su propia casa durante tan largo lapso de tiempo e invitándole a redactar en ella uno de sus más interesantes libros, el titulado *Inxá al-dawair wal-chadáwil* (Formación de los círculos y los cuadros), en el cual explica, mediante figuras geométricas, su complicada y cabalística cosmogonía. Los anhelos de su espíritu, que ansiaba por llegar cuanto antes a Meca, hiciéronle, sin embargo, suspender entonces la redacción de esta obra, cuyo término no consta en que fecha acaeció (2).

"... en nuestro libro titulado *Inxá al-dawair*, que en parte lo compusimos en su generosa casa [la de Abumohámed Abdelaziz] durante la visita que le hicimos el año 598, cuando nos dirigimos a la peregrinación de la Meca. Un criado suyo, el virtuoso asceta Abdelchabar, sacó para su amo una copia de la parte de dicho libro que yo había allí redactado, y seguidamente yo reanudé mi viaje llevándome el original a la Meca, en dicho año, con el propósito de acabar allí su redacción; pero, ocupado luego en escribir este libro [el *Fotuhat*], no pude dedicarme a acabar de redactar aquél ni otros varios, porque la orden que de Dios recibimos nos obligó a redactar ésta, sin contar además con los ruegos de algunos hermanos y devotos ascetas que con grandes anhelos nos lo pedían, por el deseo de instruirse más y más [con el *Fotuhat*] y de atraer con él sobre sus almas las bendiciones que Dios tiene vinculadas en este su bendito e ilustre templo de la Caaba, lugar de bendición y dirección para las almas."

"El conocimiento intuitivo de las esferas del *macrocosmos* y del *microcosmos* (que es el hombre) (3). Quiero decir con esto los mundos de sus categorías universales, de sus géneros y de sus principios imperantes, los que ejercen su influjo eficiente en todos los otros seres. Quiero decir la mutua relación que debe establecerse entre ambos cosmos, en cuanto que el uno de ellos es una copia del otro. Para ejemplificar esta relación mutua, hemos dibujado esos mundos en figura

(1) *Fotuhat*, I, 838.
(2) *Fotuhat*, I, 126.
(3) *Fotuhat*, I, 155.

de círculos como las esferas celestes y en el orden jerárquico de éstas, en el libro *Inxá al-dawair wal-chadáwil,* que comenzamos a componer en Túnez, en casa del doctor Abumohámed Abdelaziz, maestro querido e íntimo amigo." (1)

20. *Estancia en Meca.*

Reanudando su viaje tuvo, al pasar por Egipto, el dolor de perder a su compañero, Mohámed el Hasar, y parece que por entonces no se detuvo mucho tiempo en Alejandría ni en el Cairo, pues dentro del mismo año 598 llegó al término de su peregrinación, haciéndose vecino de Meca. Pronto su fama se extendió por la Ciudad santa, y comenzaron a buscar su amistad y trato personas de reconocida virtud y ciencia. Entre éstas, la familia del *imam* encargado de la *Macama* de Abraham, llamado Abuxacha, mereció más que todos la intimidad de Abenarabi. Tenía este *imam* una hija de belleza física extraordinaria, además de poseer ilustración no vulgar en las ciencias esotéricas. Estas prendas de Nidam o *Armonía,* nombre de la doncella, sugirieron a Abenarabi el asunto de uno de sus libros más célebres, el titulado *Turchumán al-axwac* (El intérprete de los amores). El mismo Abenarabi confiesa en el prólogo que desde aquella época en que conoció a la doncella, formó el proyecto de componer versos eróticos dirigidos a ella, en cuanto a la letra, aunque, entendidos en sentido místico, se refieren a Dios, al cielo y a los deleites sobrenaturales de la unión extática (2).

"Cuando, durante el año 598 (= 1201 de J. C.), residía yo en la Meca, frecuenté el trato de unas cuantas personas, hombres y mujeres, todos ellos gente excelente, de los más cultos y virtuosos; pero, de entre ellos, no vi uno..., que se asemejase al sabio doctor y maestro Záhir Benróstam, natural de Ispahán y vecino de Meca, y a una hermana suya, la venerable anciana, sabia doctora del Hichaz, apellidada *Gloria de las mujeres,* Bintoróstam... Tenía este maestro una hija virgen, esbelta doncella, que encadenaba con lazos de amor a quien la contemplaba y cuya sola presencia era ornato de las reuniones y maravilla de los ojos. Era su nombre *Armonía* y su sobrenombre *Ojo del sol.* Virtuosa, sabia, religiosa y modesta, personificaba en sí la venerable ancianidad de toda la Tierra Santa y la juventud ingenua de la gran ciudad fiel al Profeta.

(1) Cfr. *Fotuhat,* I, 11, 67, 71, 128, 273; III, 523.
(2) *Dajair,* 2.

La magia fascinadora de sus ojos tenía tal hechizo, y tal encanto la gracia de su conversación (elegante cual la de los nacidos en el Irac), que si era prolija, fluía; si concisa, resultaba obra de arte maravilloso, y si retórica, era clara y transparente... Si no hubiese espíritus pusilánimes, prontos al escándalo y predispuestos a mal pensar, yo me extendería a ponderar aquí las prendas con que Dios la dotó, así en su cuerpo como en su alma, la cual era un jardín de generosidad..."

"Durante el tiempo que la traté, yo observé cuidadosamente las gentiles dotes que a su alma adornaban y las tomé como tipo de inspiración para las canciones que este libro contiene y que son poesías eróticas, hechas de bellas y galantes frases, de dulces conceptos, aunque con ellas no haya conseguido expresar ni siquiera una parte de las emociones que mi alma experimentaba y que el trato familiar de la joven en mi corazón excitaba, del generoso amor que por ella sentía, del recuerdo que su constante amistad dejó en mi memoria, de su bondadoso espíritu, del casto y pudoroso continente de aquella virginal y pura doncella, objeto de mis ansias y de mis anhelos espirituales. Sin embargo, conseguí poner en rimas algunas de aquellas emociones de apasionado amor que mi corazón atesoraba y expresar los deseos de mi pecho enamorado, con palabras que sugiriesen mi cariño, la honda preocupación que en aquel tiempo ya pasado me atormentó y la añoranza que por su gentil trato todavía siento. Por eso, todo nombre que en este opúsculo menciono, a ella se refiere, y toda morada cuya elegía canto, su casa significa. Pero, además, en todos estos versos, continuamente aludo a las ilustraciones divinas, a las revelaciones espirituales, a las relaciones con las inteligencias de las esferas, según es corriente en nuestro estilo alegórico, porque las cosas de la vida futura son para nosotros preferibles a las de la presente, y porque, además, ella sabía muy bien el oculto sentido de mis versos... Preserve Dios, al lector de este cancionero, de la tentación de pensar lo que es impropio de almas que desdeñan [tales bajezas] porque sus designios son más altos, porque sólo anhelan las cosas celestiales y solo en la nobleza de Aquel que es el Señor único ponen su confianza..."

Su actividad literaria se desarrolló extraordinariamente desde aquella fecha (598), merced al relativo reposo de su vida, hasta entonces intranquila, y a causa también de la exacerbación de su misticismo, favorecida por el ambiente religioso de la Ciudad santa. Al año siguiente, 599 (1202 de J. C.) publica su *Mixcat al-anwar,* compilación de cuarenta *hadices* o tradiciones que, por una serie no interrumpida de transmisores, hace proceder de Dios mismo, y en Taif, cerca de Meca, escribe su *Hilyat al-abdal* (Ornamento de los místicos perfectos) a ruego de dos amigos sufíes, Abdalá Beder el abisinio (a quien luego dedicó su *Fotuhat*) y Abenjálid el Sadafí (1). Sus relaciones con los

(1) Ms. Berlín, núm. 1469, y París, núm. 1338[1].

sufíes de Meca pasan a ser ya oficiales, desde el momento en que es admitido dentro de la hermandad mística solemnemente, como lo había sido en Sevilla muchos años antes, y más tarde había de serlo en Mosul, recibiendo la investidura del hábito del Jádir. Las vueltas rituales en derredor del templo de la Caba determinan en su espíritu visiones y apariciones sin cuento. Un hijo del califa Harún Arraxid, gran asceta, muerto en el siglo II, se le aparece en forma corpórea y le dirige la palabra (1).

"De estos... era [Ahmed] el de Ceuta, hijo de Harún Arraxid, al cual yo me encontré, mientras dábamos las vueltas rituales en torno de la Caaba, un viernes, después de la oración pública de ese día, el año 599. Yo le interrogué y él me contestó; pero era su espíritu que había tomado un cuerpo sensible para aparecérseme, al dar las vueltas al templo, lo mismo que el ángel Gabriel tomó cuerpo con las apariencias de un árabe."

Terribles calamidades pronosticadas por Abenarabi a la vista de una extraordinaria lluvia de estrellas, tienen efectivamente lugar al siguiente año de 600 (1203 de J. C.): un viento huracanado arroja sobre el Yemen un polvo, como de zinc, que cubre el suelo hasta la altura de la rodilla y las gentes no pueden andar sino con linternas, aun de día, por la obscuridad del cielo, y una peste asoladora se ceba en los habitantes de Meca (2).

"Yo vi una vez las estelas de luz [producidas por los bólidos] durar una hora o más, mientras estaba yo dando las vueltas rituales en torno de la Caaba. Lo vi yo y lo vieron también las muchas personas que a la vez que yo daban dichas vueltas. La gente se quedó maravillada de aquello, porque jamás habíamos visto una noche más abundante en estrellas con cola: toda la noche hasta el amanecer estuvieron apareciendo constantemente, tanto, que por su gran número y por la rapidez con que se entremezclaban unas con otras a la manera de las chispas que saltan de la lumbre, llegaban a impedirnos el ver las estrellas del cielo. Dijimos entonces: "¡Esto no puede ser sino señal de algún grave suceso!" Y, en efecto, poco después nos llegó la noticia de que en el Yemen había ocurrido una novedad en aquel mismo tiempo en que vimos este fenómeno: los habitantes del Yemen habíanse visto sorprendidos por un viento de polvo como de zinc, en tal cantidad, que cubrió el suelo todo hasta la altura de las rodillas; la gente se llenó de pavor, porque, además, la atmósfera se obscureció en forma que no podían an-

(1) *Fotuhat,* II, 20.
(2) *Fotuhat,* II, 592.

dar por los caminos, ni aun de día, sino con linternas, a causa de la aglomeración de las nubes de aquel polvo que tapaban la luz del sol. Oían además en el mar, por la parte de Bab el Mandeb, un enorme ruido. Ocurría esto en el año 600 o en el 599. Tengo en este punto alguna duda, porque no tomé nota de este fenómeno entonces, cuando lo observé, ni tampoco en aquel lugar, sino más tarde, en el año 627; por esto me asalta ahora la duda a causa de lo lejano de la fecha; pero el hecho es conocido de todos los habitantes del Hichaz y del Yemen, altos y bajos. En aquel mismo año vimos también otras muchas cosas extraordinarias: la peste se ensañó de tal manera con los habitantes de Táif, que no quedó ni uno solo sin ser atacado, desde el principio del mes de *recheb* hasta el de *ramadán* del citado año 599. De esta fecha estoy seguro. Esa peste era de tal condición, que cuando sus síntomas primeros aparecían en los cuerpos de los atacados, no pasaban cinco días sin que muriesen; pero los que no morían al quinto día, se salvaban. Meca se llenó con los habitantes de Táif que huían de su ciudad, dejando abiertas las puertas de sus casas y en ellas abandonados sus ajuares y en los campos sus bestias de carga. Y lo más maravilloso fué que, durante todo aquel período de tiempo, si el que pasaba por el territorio de Táif se apoderaba de alguna de aquellas cosas abandonadas, es decir, los comestibles, las ropas o las bestias que no tenían nadie que las guardase, se veía atacado de la peste inmediatamente; en cambio, si pasaba sin tomar cosa alguna, se salvaba. De esta manera conservó Dios los bienes de los habitantes de Táif, durante aquel espacio de tiempo, para sus legítimos dueños y sus herederos."

Pero todas estas pruebas no abaten el espíritu de Abenarabi, que, en este mismo año y en medio de tantas calamidades, escribe su *Adorra al-fájira,* epístola dirigida a su amigo de Túnez, en la cual inserta las biografías de todos los sufíes del Mogreb a quienes trató como maestros o compañeros y de cuya enseñanza aprovechó para su vida espiritual (1).

"A todos estos los mencionamos, juntamente con nuestros maestros de espíritu, en *La Perla preciosa* (*Adorra al-fájira*), al tratar de las personas de cuyas enseñanzas me aproveché en el camino de la vida futura."

21. *Viajes a Bagdad y Mosul.*

Un nuevo período de movilidad se inicia en su vida aquel mismo año, pues al siguiente, 601 (1204), vémosle pasar por Bagdad, donde sólo permanece doce días, reanudando sus pere-

---

(1) *Fotuhat,* I, 268. Cfr. Bibl. Escur., ms. 741, fol. 54 v., donde dice que escribió un compendio de este libro (en Meca el año 600) el cual se titula *Risalat al-cods.*

grinaciones en dirección a Mosul (1). Un maestro sufí, Alí Benchamí, gran devoto del Jádir, debió atraer a Abenarabi hacia esta ciudad, con el fin de aprovecharse de sus lecciones. En un huerto que poseía dicho maestro en las afueras de Mosul, Abenarabi tuvo el honor de recibir por tercera vez la investidura del hábito del Jádir, de manos de Benchamí, que la había recibido directamente de este profeta. Desde esta fecha, confiesa Abenarabi que resolvió dar gran importancia a esta ceremonia sufí, recomendándola a los novicios, no sólo como fórmula ritual y símbolo de la hermandad espiritual entre los místicos, sino como medicina eficaz para curar las imperfecciones morales (2).

"Juntóse con él [con el Jádir] uno de mis maestros, a saber, Alí b. Abdala Benchami, que había sido discípulo de Alí el Motawáquil y de Abuabdala *Cadib albán*. Habitaba en un huerto que poseía en las afueras de Mosul. El Jádir le había impuesto el hábito a presencia de *Cadib albán*. Y en el mismo lugar de su huerto en que el Jádir le había dado la investidura, me la dió luego él a mí, y con idénticas ceremonias con que aquél se la dió... Desde aquella fecha comencé ya a tratar de la investidura del hábito y a darla a las gentes, al ver el aprecio que el Jádir hacía de este rito. Antes de esa época, yo no hablaba del hábito que ahora es tan conocido. El hábito es, en efecto, para nosotros únicamente un símbolo de la hermandad o confraternidad, de educación espiritual, de adquisición (por imitación) de unas mismas cualidades o hábitos morales... Cuando los maestros de espíritu ven que uno de sus discípulos es imperfecto en una determinada virtud y desean perfeccionarle trasmitiéndole el estado de perfección que ellos ya poseen, el maestro procura identificar con él a su discípulo y para ello toma su propio hábito, es decir, el que lleva puesto en aquel momento en que posee aquel estado espiritual, y, despojándose de él, se lo pone al discípulo y le da un abrazo, con lo cual le comunica el grado de perfección espiritual que le faltaba. Este es el rito de la investidura, conocido entre nosotros por tradición de nuestros más verídicos maestros de espíritu."

(1) *Fotuhat*, I, 4 [de la biografía]: "Dice Abenanachar respecto de Abenarabi: "Yo me reuní con él en Damasco, en un viaje que hice a esa ciudad y copié algunos versos suyos, tomándolos al dictado de él mismo... El me refirió que había entrado en Bagdad el año 601, permaneciendo doce días allí, y que más tarde volvió, yendo de peregrinación a la Meca, en compañía de la carabana de los peregrinos, el año 608."

(2) *Fotuhat*, I, 242. Cfr. Ms. 2983 de Berlín, fol. 133 r.: "Vestí el hábito en Meca, frente al templo de la Caaba, el año 599, de manos de Yunus b. Yahya b. Abulbaracat el Haxímí, el Abasí." *Ibíd.*, fol. 133 v.: "Lo vestí también otra vez en Mosul, el año 601. También en Sevilla, de manos de Abulcásem Abderrahman b. Alí."

22. *Viaje a Egipto.*

El año 603 (1206 de J. C.) había abandonado ya aquellas tierras de Mesopotamia, trasladándose a Egipto. Una turba de sufíes, amigos y compatriotas de Abenarabi, hacían vida común en una casa de la calle llamada *de los Candiles,* en el Cairo. A ellos se agregó Abenarabi, y en su compañía pasaba las noches entregado a las prácticas sufíes y realizando milagros estupendos. Cierta noche, reunida toda aquella turba en una habitación absolutamente obscura, advirtieron todos con gran sorpresa que sus propios cuerpos emitían vivos rayos de luz que disipaban las tinieblas circundantes. De repente aparécese a Abenarabi un ser humano de bellísimo aspecto, que con las más hermosas palabras le comunica de parte de Dios doctrinas sobre la unión mística, cuyo sentido esotérico era evidentemente panteísta (1).

"Pasaba yo una vez la noche en compañía de un grupo de santos devotos en la calle de los Candiles, en el Cairo. Entre mis compañeros estaban: Abulabás el Harirí, el imam, su hermano Mohámed el Jayat; Abdala el Meruazí; Mohámed el Haximí el Yaxcorí; y Mohámed b. Abilfádal. De pronto mi persona se hizo visible, a pesar de que estábamos en un cuarto muy obscuro y sin otra luz que la que de nuestros cuerpos emanaba: los resplandores que emitíamos difundíanse a lo lejos y nos alumbraban a nosotros mismos. De improviso penetró en la estancia una persona de bellísimo rostro y con elegantes palabras dijo: "¡Yo soy el mensajero que la Verdad os envía!" Yo le dije: "¿Y cuál es el mensaje que nos traes?" El respondió: "Sabed que el bien está en el ser y el mal en el no-ser. El da el ser al hombre por su generosidad y le hace caer en el éxtasis incompatible con su propio ser. Con los nombres y atributos de Dios revístese el hombre; mas al contemplar la divina esencia, pierde de aquellos nombres y atributos la conciencia. Ve entonces en su propia alma a Dios, y así retorna el número a su principio, porque ya no existes tú, sino que sólo El existe." Referí yo entonces a mis compañeros lo que acababa de sucederme en aquel éxtasis, y ellos se alegraron y dieron gracias a Dios. Luego, recliné mi cabeza sobre mi almohada y me puse a componer mentalmente unos versos sobre la intuición extática, mientras mis compañeros dormían. De pronto, Abdala el Meruazí se despertó y a gritos me llamó, pero no le respondí como si estuviese dormido; él, sin embargo, me dijo: "¡Tú no duermes! Lo que haces es componer una poesía sobre la intuición extática de Dios y de su unidad!" Levanté yo entonces mi cabeza y le dije: "Y ¿de dónde te has sacado eso?" El me respondió: "Porque te he visto en sueños anudar una red sutil y he interpretado los hilos sueltos, que

(1) *Mohadara,* II, 24.

tú anudabas en forma de red, como símbolo de ideas dispersas que tú tratabas de compaginar y de palabras aisladas con las que intentabas componer un verso, y me dije: "Este está haciendo una poesía." Yo le respondí: "Efectivamente tienes razón. Pero ¿de dónde te has sacado que la poesía trataba de la intuición extática de Dios y de su unidad?" El me replicó: "Porque me he dicho: "Con la red no es capaz de cazar más que el hombre dotado de un espíritu vivo y no vulgar. Ahora bien, yo no encuentro poesía en que haya espíritu, vida y originalidad, si no es aquella que trata de cuanto a Dios se refiere." Esta interpretación que dió de su visión en sueños me gustó más que todas."

Estas doctrinas, enseñadas quizá por Abenarabi al vulgo sufí, debieron llegar a oídos de algunos alfaquíes celosos de la fe ortodoxa, los cuales acusáronle de heterodoxo o infiel ante las autoridades y pidieron su encarcelamiento y su cabeza. Comenzaban ya las persecuciones contra sus teorías y las seculares disputas entre los teólogos musulmanes acerca de su ortodoxia. A Abenarabi no pudo sorprenderle esta actitud de los alfaquíes, porque, de una parte, Dios mismo habíale anunciado años antes, viviendo en Meca, que habría de sufrir pruebas en su reputación, vivo y después de muerto, y, de otra parte, jamás se había ocultado para censurar acremente de palabra y por escrito la ignorancia e inmoralidad de los alfaquíes de Occidente y de Oriente. Por fortuna, en aquella ocasión las acusaciones debieron de estrellarse contra la política liberal y benévola de Almálic Aládil, hermano de Saladino, pues bastó una simple recomendación del maestro Abulhasán de Bugía, amigo de Abenarabi, para que sus doctrinas panteístas fuesen interpretadas alegóricamente y se decretase su libertad. Por cierto que este peligro a que acababa de verse expuesto no aminoró un ápice sus entusiasmos sufíes ni la sinceridad de su espíritu. Apenas libre de tan terrible trance, Abenarabi censuró a su mismo protector Abulhasán por haber trabajado en su defensa, exclamando: "¿Cómo había de ser encarcelado aquel en cuya humanidad reside la Divinidad?" (1).

"Dice Abenarabi en su *Fotuhat*: "Estaba yo durmiendo en la estación de Abraham [en el templo de la Meca], cuando he aquí que un espíritu del sublime pleroma me habló en estos términos: "Entra en la estación de Abraham, pues ciertamente él fué hombre de gemidos y de paciencia." Entendí, pues, que me era forzoso sufrir pruebas en mi re-

(1) *Xadsarat adsáhab,* 815.

putación, de parte de algunos que hablarían mal de mí, y que yo habría de corresponderles con la paciencia."

"Las gentes de la tierra de Egipto concibieron contra él un odio violento por causa de sus doctrinas y lo acusaron para que fuere condenado a muerte. Dios, empero, lo libró por mano del maestro Abulhasán de Bugía, el cual puso empeño en libertarlo interpretando en sentido alegórico sus palabras. Cuando Abulhasán llegó a donde Abenarabi estaba, tras de haberlo libertado, díjole éste: "¿Cómo había de ser encarcelado aquel en cuya humanidad reside la Divinidad?" A lo cual repuso Abulhasán: "¡Oh señor mío! Esas son expresiones de místico entusiasmo, propias del estado de embriaguez, y no es en manera alguna responsable el que está ebrio! (1)"

23. *Estancia en Conia.*

Pronto, sin embargo, abandonó el Cairo y, pasando por Alejandría, dirigióse de nuevo a Meca, donde se detuvo durante el año 604 (1207 de J. C.) para visitar a su amigo Abuxacha y a la familia de éste (*Fotuhat,* II, 495). Nuevos avisos del cielo moviéronle a reanudar su vida peregrinante. Cierto día, en efecto, un santo sufí, a cuyo servicio habíase puesto Abenarabi en Meca, anuncióle que Dios humillaría ante él al más ilustre de los hombres (*Abenxaquir,* II, 301). No tardó en ver el cumplimiento de esta profecía, pues en el curso de sus peregrinaciones hacia el Asia Menor, llegó hasta Conia (la antigua *Iconium* de Licaonia), capital de la parte del imperio bizantino sometida al islam, cuyo rey Caicaus I acababa de subir al trono en 607 (1210 de J. C.). La fama de Abenarabi habíale precedido antes de llegar a su corte, y el rey en persona púsose en camino para salir a recibirle honoríficamente. Una vez en Conia, para obligarle, sin duda, a permanecer de un modo estable en la ciudad, ordenó que se le diera en regalo una magnífica casa por valor de cien mil monedas de plata, que Abenarabi aceptó; pero, después de ocuparla algún tiempo, encontróse cierto día con un mendigo, a quien se la dió de limosna, diciendo que era lo único que poseía como propio (*Fotuhat,* I, 9 de la biog.). Este período de relativa quietud en Conia permitióle reanudar la redacción de sus obras. Dos son las que escribió en este lugar y año: una, *Maxáhid al-asrar* (Intuiciones

(1) *Fotuhat,* I, 8 [de la biografía].

de los misterios), y otra, *Risalat al-anwar,* en que enumera las iluminaciones con que Dios premia al místico que vive en la soledad (*Brockelmann,* I, 443). Sus ocios, que no debieron ser muchos, empleábalos en el trato con los sufíes que querían aprovecharse de sus ejemplos y enseñanzas. Uno de sus más nombrados discípulos, Sadrodín de Conia, autor de muchos libros místicos, formóse en la ciencia esotérica bajo su dirección, en esta su ciudad natal. Por el testimonio de este discípulo sabemos que Abenarabi se vió favorecido entonces con celestiales apariciones de los espíritus proféticos que se presentaban a sus ojos bajo forma corpórea o se unían místicamente con el alma de Abenarabi en sobrenaturales raptos extáticos (1). Las gentes, admiradas de su taumaturgia, acudían a cerciorarse de cerca, para disipar sus dudas. Un pintor de Conia pintó con tal realismo una perdiz, que un halcón lanzóse sobre el cuadro cual si estuviese viva; pero Abenarabi conoció por intuición que la pintura adolecía de un defecto de proporciones y el pintor confesó haberlo hecho de propósito para probar las dotes intuitivas de nuestro místico (2).

"Del nombre de Dios "*El Creador*" deriva la inspiración divina que reciben los hombres de ingenio agudo, los ingenieros, los inventores y creadores en las artes humanas, los autores de imágenes extraordinarias. De este nombre reciben todos ellos su inspiración. El es el que inspira a los pintores el criterio artístico para la belleza de sus pinturas. Lo más maravilloso que yo he visto en esta materia fué un pintor a quien en Conia, ciudad del país de los griegos, lo sometimos a prueba en nuestra casa y le enseñamos de su propio arte, en una cuestión de imaginación artística, algo que él no sabía. Pintó cierto día una perdiz, pero poniendo en ella un defecto tan oculto, que no podía percibirse. Vino con ella a nuestra casa para probar nuestras dotes de crítico en materia de pintura. Habíala pintado en una tabla tan grande como la perdiz, que era de tamaño natural. Teníamos en casa un halcón, el cual, así que la vió, soltóse de la mano del que lo tenía sujeto y se lanzó sobre la perdiz golpeándola con su pata, porque se imaginó que era una

---

(1) *Xadsarat adsáhab,* 816: "Su discípulo de Conia, Sadrodín, dice de él: "Tenía la facultad de unirse con cualquiera de los espíritus de los profetas y santos pasados, de tres maneras distintas: 1.ª, bajando ese espíritu a este mundo y tomando un cuerpo fantástico, de forma semejante a la figura sensible y física que poseyó en vida; 2.ª, apareciéndosele en el sueño; 3.ª, despojándose Abenarabi de su propio cuerpo para unirse con el espíritu del santo o profeta."

(2) *Fotuhat,* II, 558.

perdiz viva, de la misma figura y con el mismo color en sus plumas. Maravillados los presentes de la belleza y perfección de su arte, díjome el pintor: "¿Qué me dices tú de esta pintura?" Yo le respondí: "Que está hecha *perfectísimamente*, salvo que en ella hay un defecto oculto." El pintor (que de antemano se lo había hecho notar a los presentes, puestos con él de acuerdo) me dijo: "Y ¿cuál es ese defecto? Porque estas proporciones de la figura son exactas!" Yo le respondí: "En sus patas hay un pequeño exceso de longitud, cosa de un grano de cebada, más de lo que exige la proporción del cuerpo." Levantóse el pintor y besándome en la cabeza, exclamó: "De propósito lo hice para probarte!" Y los que estaban presentes acreditaron que así era y añadieron que de antemano se les había dicho a ellos, antes de que él me presentase la pintura."

24. *Viajes por la Anatolia.*

Quizá pensó entonces Abenarabi sustraerse a estas demostraciones públicas de veneración, reanudando sus peregrinaciones a través de la Anatolia, pues sucesivamente lo vemos pasar por Caisaría (la antigua *Cesarea* de Capadocia), Malatía (Mitilene), Siwas (Sebaste), Arzán (en Armenia), Harrán (en Mesopotamia) y Dunaisir (en Diyarbéquer), acompañado de sufíes, y llegar hasta los lugares más fríos de la Armenia donde el río Eufrates se hiela durante el invierno (1).

25. *Estancia en Bagdad.*

El año 608 (1211 de J. C.) entró en Bagdad, como término de su viaje, y con el propósito de conocer personalmente a un

(1) *Fotuhat,* II, 10: "Uno de éstos oí yo en Dunaiŝir, del Diyarbéquer."

Fotuhat, II, 20: "Contáronme que uno de éstos era de los habitantes de Arzán y luego lo conocí personalmente y me hice compañero suyo. El me trataba con gran consideración y atención. Estuve en compañía suya en Damasco, Siwas, Malatía y Cesarea. Fué mi fámulo algún tiempo. En Harrán es donde me junté con él: allí estaba sirviendo a su madre, hacia la cual mostraba tan gran piedad filial, como jamás he visto a otra persona. Era hombre rico. Hace ya años que lo perdí de vista, desde que estoy en Damasco, y no sé si vive aún o si se ha muerto ya."

Fotuhat, III, 599: "Nosotros hemos visto en el río Eufrates, cuando se hiela en los meses de diciembre y enero, en las tierras del Norte, convertirse el agua en tierra sobre la cual caminan las caravanas, así la gente como las bestias, mientras el agua sigue corriendo por debajo de aquella costra de hielo."

gran sufí que en aquella ciudad tenía abierta escuela de oratoria homilética y de ejercicios místicos. Era éste el famoso Xihabodín el Xohrawardí, autor del libro *Awárif al-Maárif*, y que ejercía en Bagdad el cargo de maestro supremo de los sufíes. Los biógrafos refieren todos los pormenores de la entrevista primera de ambos maestros: miráronse largo rato en silencio y se separaron sin pronunciar palabra. El Xohrawardí, más tarde, expresaba ante sus discípulos el juicio que le merecía Abenarabi en estos términos: "Es un océano de ciencia intuitiva". De un éxtasis que tuvo en Bagdad, dice (1):

"Estando yo en Bagdad el año 608, tuve una visión en el éxtasis; abriéronse las puertas del cielo, ante mis ojos y descendieron de él los tesoros de la astucia divina con que el Señor prueba a sus elegidos, como desciende la lluvia; oí luego la voz de un ángel que decía: "¿Qué gracias engañosas descenderán esta noche?" Desperté sobresaltado y me puse a pensar cuál sería el mejor medio para librarme del engaño."

Pronto también adquirió Abenarabi en Bagdad discípulos tan sumisos y dóciles a sus ensenañzas, que llegaron a anteponer su autoridad al respeto que debía merecerles el propio Califa. Refiere, en efecto, el mismo Abenarabi que, paseando él cierto día rodeado de sus discípulos, acertó a pasar junto a ellos el Califa (que debía ser en aquella fecha Anásir) montado a caballo. Los discípulos, siguiendo las indicaciones de Abenarabi, no sólo no le saludaron, sino que esperaron a que el Califa lo hiciese antes que ellos, y entonces respondieron respetuosamente. Esta actitud irreverente de Abenarabi para con el jefe sumo del islam, explícase muy bien por el ambiente de indiferencia que rodeaba a esta institución del Califato hacía siglos, desde que el poder temporal se había escapado de sus manos; pero además denuncia el espíritu de rebeldía oculta que, así Abenarabi como todos los sufíes, alimentaban contra toda la jerarquía oficial religiosa (2).

"Adelántate a saludar a quien sea más anciano que tú. Si vas montado, seas tú quien se adelante a saludar al que va a pie, y si vas a pie, saluda al que encuentres sentado. Con uno de los Califas me ocurrió cierto día que, estando yo paseando en compañía de un grupo de discípulos, acertó a pasar por donde estábamos el Califa. Nos separamos un

(1) *Fotuhat*, II, 608.
(2) *Fotuhat*, IV, 638.

poco para dejarle el paso franco y dije a mis compañeros: "¡Quien lo salude antes que él nos salude, perderá mi estimación!" Cuando el Califa llegó y pasó junto a nosotros con su caballo, esperó a que lo saludásemos según es costumbre en la gente de saludar a los califas y príncipes; pero viendo que no lo hacíamos, nos echó una mirada y dijo con voz clara y sonora: "¡Salud! ¡La bendición de Dios y su misericordia sea con vosotros!" Todos entonces a una voz respondimos: "¡Salud! ¡La bendición de Dios y su misericordia sea contigo!" El añadió: "¡Dios os lo pague!" Y dándonos las gracias por lo que habíamos hecho, se marchó, dejando maravillados a todos los presentes."

En cambio, vémosle mantener relaciones cordialísimas con los jefes del poder civil y militar constantemente. El sultán Caicaus I escribía a Abenarabi por aquella misma fecha, consultándole, sin duda, negocios de estado relativos a los cristianos que vivían en su reino. El año 609 (1212 de J. C.) contestábale, en efecto, Abenarabi con una larga carta, cuyo texto nos ha conservado en su *Fotuhat* y en su *Mohadara*. Es esta carta un documento de *política divina*, en el cual Abenarabi da al rey sus consejos como un padre a su hijo, y que revela el enorme ascendiente que sobre él ejercía: exígele que ponga en vigor todas las leyes represivas contra los cristianos que vivían en su reino y le excita a tratarlos con una política tan intolerante, que sólo podría justificarse a título de represalias contra los cruzados (1).

"Amonestación y consejo que dirigí por escrito al Sultán El Gálibbiamrilá, Caicaus, rey de la región septentrional del Asia Menor, en respuesta a la carta que él nos había escrito el año 609." [En este extenso documento, Abenerabi se llama a sí mismo *padre* del Sultán, por cuya salud espiritual ruega a Dios. Dice que va a dirigirle una amonestación de *política divina*, que será breve, pero que espera poder ampliarla de viva voz cuando pueda reunirse con el Sultán. He aquí los principales consejos que contiene el documento:] "La religión es un aviso de parte de Dios, del Profeta y de los príncipes del islam al pueblo. Tú eres príncipe y lugarteniente de Dios en tu reino. Tú eres el juez de tus súbditos y el guía que los ha de llevar a Dios. Si obras justamente, para ti y para ellos será el bien que hagas. Si obras injustamente, para tu daño será y para bien de tus súbditos en la otra vida. Tú eres el responsable ante Dios del mal de tus súbditos y de tus ministros. El más grave daño que contra el islam y los muslimes acaece en tu reino es la desvergüenza con que se glorían los infieles de traspasar las prohibiciones que les impuso el príncipe de los creyentes, Omar b. Aljatab, a sa-

(1) *Fotuhat*, IV, 710, y *Mohadara*, II, 195.

ber: que no construyesen en la ciudad ni en sus alrededores iglesia, convento, celda ni ermita nueva; que no restaurasen ninguno de estos edificios cuando se arruinase; que no impidiesen a ningún musulmán el habitar en sus iglesias durante tres noches y que durante ellas le alimentasen; que no ocultasen a ningún espía ni conspirasen en secreto contra los musulmanes; que no enseñasen a sus hijos el Alcorán, ni hiciesen pública ostentación de su politeísmo, ni impidiesen a sus parientes profesar el islam si éstos lo preferían; que honrasen a los musulmanes; que no enseñasen a sus hijos el Alcorán, ni hiciesen pública ostentación de su politeísmo, ni impidiesen a sus parientes profesar el islam si éstos lo preferían; que honrasen a los musulmanes, levantándose de sus asientos cuando éstos quisieran asistir a sus tertulias; que no se asemejasen a los musulmanes en cosa alguna: ni en tocarse con el bonete o el turbante que éstos usan, ni en calzar zapatos, ni en abrirse raya en el cabello, ni en el empleo de nombres propios de muslimes, ni en el de sus apellidos, ni en el uso de sillas de montar, ni en ceñir espada, ni en llevar consigo armas de ninguna clase, ni en grabar en sus sellos inscripciones árabes; que no vendiesen vino; que acortasen la fimbria de sus túnicas por delante; que se sujetasen a vestir el traje distintivo de cristianos, sean quienes sean, llevando bien ceñidos los cinturones; que no hiciesen pública ostentación de sus ceremonias religiosas por las calles de los musulmanes, mostrando sus crucifijos o cualquiera de sus libros sagrados; que no enterrasen a sus muertos cerca de los musulmanes; que no hiciesen sonar sus campanas, sino ligeramente; que no levantasen su voz en sus iglesias para los cantos litúrgicos en presencia de los musulmanes; que no sacasen a la calle la procesión de los ramos, ni levantasen su voz al enterrar a sus muertos, ni llevasen luces en público."

Por lo demás, todo el *Fotuhat* respira ese odio de Abenarabi contra los cristianos, cuya convivencia anatematiza a cada paso, aconsejando la unión de todos los musulmanes para evitar la ruina del islam a manos de los cristianos (1).

"Guárdate de convivir con los infieles o de visitarlos, en cuanto te sea posible, pues has de saber que quien con ellos vive, pudiendo evitarlo, no tiene nada de musulmán... Por eso nosotros consideramos ilícito en estos tiempos que los musulmanes visiten el templo de Jerusalem y que vivan en esta ciudad: porque está en manos de los infieles, los cuales, por lo tanto, ejercen la autoridad y tienen la jurisdicción sobre los musulmanes y éstos viven allí en la más depresiva situación." "...Trata con amor a todos los siervos de Dios que profesan la verdadera fe; salúdalos en público, dales de comer y atiende a todas sus necesidades, pues has de saber que los fieles forman en conjunto un solo cuerpo, como si fuesen una persona; así como cuando un órgano del cuerpo está enfermo, todos los otros órganos del cuerpo responden a sus quejas poniéndose febriles, así también todo fiel creyente, cuando ve a su hermano aquejado por alguna desgracia, debe sentirla como pro-

(1) *Fotuhat*, IV, 596, 601, 716-8.

pia y condolerse de su dolor. Si el creyente no hace esto con los demás creyentes, es que la hermandad de la fe no existe entre ellos realmente. Dios ha establecido la hermandad entre los creyentes como entre los miembros del cuerpo humano." "Trata con consideración a todo muslim en cuanto tal y sin establecer diferencia entre ellos, como tampoco la establece el islam. Ni digas: "Este es persona de autoridad, de posición elevada, de fortuna, este es grande, y este otro es pequeño, pobre y vil." No desprecies al pequeño ni al grande. Antes bien, considera al islam como una sola persona y a los musulmanes como si fueran los miembros de esa persona. Porque así es, efectivamente, pues el islam no tiene realidad sino por los musulmanes, como el hombre no tiene realidad sino por sus miembros y potencias, así exteriores como interiores." "¡Oh, Señor Nuestro! Ayúdanos contra el pueblo de los infieles!"

26. *Regresa a Conia.*

Movido, sin duda, por las continuas invitaciones de Caicaus I, Abenarabi decidió abandonar a Bagdad para ir de nuevo a su Corte y dirigir allí personalmente su política anticristiana; pero no parece que el viaje fué directo, pues el año 611 (1214 de J. C.) vémosle todavía en Meca entregado a sus ejercicios habituales de devoción en la Caaba y redactando un comentario de su *Turchumán al-axwac* para acallar los rumores de los alfaquíes y teólogos que censuraban, escandalizados, el tono sensual de aquellas poesías eróticas, cuyo sentido místico no alcanzaban, atribuyendo a su autor una psicología sexual contraria a la realidad atestiguada por la vida y las explícitas declaraciones de Abenarabi (1).

"La causa que me movió a redactar este comentario alegórico de mis canciones fué que mis hijos espirituales, Béder el Abisinio e Ismael Bensudaquín, me consultaron acerca de ellas. Y esto, porque ambos habían oído a algunos doctores moralistas, en la ciudad de Alepo, que se negaban a reconocer que en mis canciones se ocultasen misterios teológicos y añadían que el maestro (es decir, Abenarabi) pretendía (afirmando eso) ocultar (su amor sensual) por la fama que tenía de santidad y devoción. Comencé, pues, a comentarlas, y una parte de este comentario la leyó, bajo mi dirección, el cadí Benaladim, a presencia de unos cuantos moralistas. Y cuando lo hubo oído leer uno de aquellos que habían rehusado darme crédito, se arrepintió ante Dios y rectificó el malévolo juicio que había formado de los poetas místicos, de sus frases galantes y de sus canciones eróticas, con las cuales tratan de expresar misterios teológicos. Impúseme entonces la tarea

(1) *Dajair*, 4.

de redactar por completo estas páginas, comentando todas las canciones galantes que había yo compuesto en la Meca, durante mi estancia en la Ciudad Santa, los meses de *recheb, xaabán* y *ramadán,* aludiendo a intuiciones trascendentales, a luces divinas, a misterios espirituales, a ciencias filosóficas y a amonestaciones morales. Y si para expresar todo esto me serví del lenguaje propio de las poesías galantes y amorosas, fué porque los corazones de los hombres, aficionados como son a tales galanterías, habrían de sentirse así más atraídos a escuchar mis canciones, escritas en la lengua misma de los poetas graciosos, espirituales y delicados."

"Una colección de rimas de este género, que escribimos en Meca, titulada *Intérprete de los amores,* la hubimos de comentar en otro libro llamado *Tesoros de los amantes,* a causa de la opinión de ciertos moralistas de Alepo, los cuales rehusaban admitir que cuanto en las rimas del *Intérprete* decíamos significase tan sólo intuiciones divinas y cosas semejantes (1)."

"Yo he sido el hombre más abominador de las mujeres y del comercio sexual, en los comienzos de mi vida religiosa, y así continué cerca de 18 años, hasta que llegué a la experiencia de este grado místico. Antes tenía yo miedo de incurrir en la ira de Dios en esta materia; pero cuando advertí lo que en la tradición de Mahoma se dice, a saber, que Dios le hizo amables las mujeres y que él no las amaba por inclinación natural, sino tan sólo porque Dios le hacía amarlas, entonces tuve miedo de incurrir en la ira de Dios por odiar lo que El hizo amar al Profeta, y cesó en mi, gracias a Dios, aquel mi estado de ánimo, y Dios me las hizo tan amables, que hoy soy yo el más tierno amador de las mujeres y el que con más cariño las trata; y esto, porque sé ya de cierto a qué atenerme en esta materia; pero ese cariño nace de que Dios me hace amarlas y no de amor físico o natural (2)."

Antes de esta visita a Meca, o antes de alguna de las anteriores, debió también hacer la peregrinación a los lugares santos de Medina y Jerusalén, aunque no puede precisarse la fecha. Sin embargo, no debió ser después del 626 (1228 de J. C.), año en que cayó Jerusalén en manos de los cruzados, pues Abenarabi alude a esta ciudad al recomendar en su *Fotuhat* (como ya hemos visto) que se abstenga todo muslim de visitar países sometidos a las armas cristianas. Parece, pues, lo más probable suponer que visitase dichos lugares santos, antes de entrar en Meca el 598 (1221 de J. C.) (3).

(1) Cfr. *Fotuhat,* III, 735.
(2) Cfr. *Fotuhat,* IV, 106.
(3) *Fotuhat,* I, 12: "Cuando llegué a Meca, madre de las ciudades, después de visitar... y hacer la oración en la Mezquita *Asajra* de Jerusalén..."

Al llegar Abenarabi a los dominios del rey Caicaus I, supo que había abandonado su corte para poner sitio a la ciudad de Antioquía. Era el mes de *ramadán* del año 612 (diciembre de 1215 de J. C.), y Abenarabi se hallaba en Siwas. Una de aquellas noches, preocupado con el éxito de aquella expedición guerrera, Abenarabi soñó que la victoria coronaba los esfuerzos de Caicaus y que Antioquía caía en su poder. Púsose en marcha hacia Malatía y desde allí dirigió a Caicaus una epístola en verso comunicándole de parte de Dios sus felices augurios respecto de la conquista de Antioquía. Veinte días después de su visión, el día de la pascua, Antioquía era, efectivamente, conquistada (1).

"Estando yo en Siwas, durante el mes de *ramadán*, y en ocasión en que el sultán Algálib sitiaba a Antioquía, vi en sueños como si éste plantase las balistas frente a la ciudad y comenzase a lanzar contra ella sus proyectiles y fuese muerto el jefe que mandaba la plaza. Esta visión la interpreté yo en el sentido de que los proyectiles lanzados por las máquinas de guerra eran símbolo del feliz éxito de sus planes y de la afortunada realización de sus proyectos, es decir, que el sultán conquistaría aquella ciudad con la voluntad de Dios. Y efectivamente fué así como yo lo había previsto en mi sueño (¡loado sea Dios!), pues la conquistó el día de la ruptura del ayuno de *ramadán*, es decir, veinte días después de mi visión. Ocurrió esto el año 612. Antes de que la conquistase el sultán, yo le había escrito desde Malatía unos versos en los que le refería mi ensueño y le recordaba a este propósito lo que dijo el Profeta cuando vió en sueños al Angel Gabriel que le presentaba a Aixa (antes de que se hubiese casado con ella) y le decía: "Esta será tu esposa", y cómo el Profeta, al despertar, exclamó: "¡Si esta visión viene de parte de Dios, se cumplirá de seguro!" Yo le decía al sultán en mis versos eso mismo, siguiendo el ejemplo del Profeta. Y en efecto, mi visión venía de Dios y el sultán conquistó Antioquía, lo mismo que el Profeta se desposó con Aixa."

27. *Estancia en Alepo.*

No fué sólo el rey Caicaus el que distinguió a Abenarabi con su veneración; otros sultanes de los distintos reinos en que se desmembró el imperio de Saladino colmáronle también de honores. Entre ellos, Almálic Adáhir Baibar, señor de Alepo hasta el año 613 (1216 de J. C.) en que murió, distinguióse por la absoluta confianza que depositó en Abenarabi. Tenía éste,

(1) *Mohadara*, II, 180.

por aquellos años, casa propia en su corte, y era tal la seguridad que en su influencia tenían los habitantes de Alepo, que a él recurrían todos cuantos necesitaban obtener alguna gracia del rey. Este iba con frecuencia a visitar a Abenarabi en su propia casa, y entonces recomendábale nuestro místico todas las peticiones que le hacían. Ocasión hubo en que el rey despachó favorablemente ciento diez y ocho de estas solicitudes, entre las cuales había una en favor de un reo de alta traición, acusado de haber revelado un secreto de Estado (1).

"Tuve yo una audiencia con un rey, el de Alepo, es decir Almálic Adáhir Gazi, hijo del rey Anásir Lidinilá, Saladino, Yúsuf b. Ayub. En esa sola audiencia (tenida con ocasión de haber venido él a visitarme) elevé a él ciento diez y ocho solicitudes en favor de particulares. Todas las atendió y satisfizo. En una de ellas le hablé en favor de un hombre que había divulgado un secreto de Estado y héchose por ello reo de lesa majestad. Era este hombre uno de sus cortesanos, y por eso el rey había decidido condenarlo a muerte, aunque encargando a su virrey del castillo, Bedrodín Aydomur, que ocultase su propósito, a fin de que no llegase a mi noticia. Pero había llegado, a pesar de todo, y cuando yo le hablé de ello, bajó su cabeza en silencio y acabó por decirme: "¡Si supieses, señor, el crimen de ese hombre, y que se trata de uno de esos pecados que los reyes no podemos dejar impune!" Yo le repliqué: "¡Oh tú, que te imaginas abrigar designios dignos de rey y que te crees ser sultán! Por Alá te digo que yo no conozco en este mundo pecado alguno que equivalga en magnitud a mi misericordia, y eso que yo no soy más que uno de tus súbditos! ¿Cómo, pues, podrá equivaler a la misericordia tuya el crimen de un hombre que no ha transgredido precepto alguno de la ley de Dios? ¡En verdad que tus designios son bien poco magnánimos!" Cubrióse de rubor el sultán al oirme y concedió a aquel hombre la libertad y el perdón, añadiendo: "¡Dios te premie por tu consejo! ¿Quién mejor que tú será digno de aconsejar a los reyes?" Y desde entonces, jamás elevé a él petición alguna, fuese la que fuese, sin que me la otorgase de repente y sin vacilar ni un momento."

Su influencia llegó hasta suplantar la de los cortesanos y, lo que es más admirable, la de los alfaquíes. Odiaba a éstos Abenarabi con toda su alma, participando, en este odio, del espíritu de todos los sufíes, que se rebelaron siempre contra la hegemonía absorbente del clero oficial, rutinario y formalista defensor de una religión muerta, cuyos preceptos interpretaban con gran rigidez para los súbditos y con gran laxitud para sí pro-

(1) *Fotuhat*, IV, 699.

pios y para los sultanes. Eso sin contar con el escepticismo y las burlas de los alfaquíes respecto de las doctrinas místicas de los sufíes. Abenarabi consiguió convencer tan profundamente de esto al rey de Alepo, que en el *Fotuhat* nos refiere extensamente una conversación que tuvo con él, en la cual el rey acusaba a los alfaquíes de su corte de haberle autorizado oficialmente para realizar un sinnúmero de acciones ilícitas, y hasta para dejar de ayunar en el mes de *ramadán* (1).

"Cuando las pasiones dominan el corazón del hombre, aunque éste sea un sabio alfaquí, abandona el camino recto en las cosas que la revelación evidentemente ordena, para desviarse hacia las interpretaciones tortuosas y alegóricas de la ley divina, sólo con el propósito de granjearse así la privanza de los príncipes adulándoles, dando rienda suelta a sus pasiones y procurando para ello demostrarles que estas pasiones pueden satisfacerse dentro de la ley, por más que el alfaquí que así le aconseja esté bien convencido de la falsedad de sus propias decisiones canónicas. Muchos alfaquíes y cadíes he visto conducirse de esta manera. El rey Adáhir Gazi, hijo del rey Anásir Saladino, Yusuf b. Ayub, refirióme lo siguiente en una conversación que sobre esta materia mantuvimos. Llamó de pronto a un mameluco y le dijo: "Tráeme la cartera." Yo le dije: "Y ¿para qué?" El me respondió: "Tú me reprochas y echas en cara las muchas cosas ilícitas e injustas que en mi país y en mi reino acaecen. Pero ¡por Alá te juro! que yo pienso lo mismo que tú piensas, es decir, que todas esas acciones son desagradables para Dios. Sin embargo, yo te aseguro también, señor mío, que ninguna de esas acciones reprobables ha sido ejecutada sin que de antemano haya poseído yo la decisión canónica de un alfaquí, escrita de su puño y letra, autorizándolas como lícitas. Sobre ellos, pues, debe caer la maldición de Dios. Uno de esos alfaquíes, fulano de tal (y designó por su nombre a uno de los más religiosos y austeros de su reino), me dió autorización canónica para no ayunar durante el mes de *ramadán*, diciéndo que la obligación de precepto consistía en ayunar un mes cualquiera del año, siendo potestativo en mí el elegir uno u otro. Yo en mi interior le maldije, aunque sin manifestarle lo que de él pensaba." Y al decir esto el sultán, volvió a nombrarme a aquel alfaquí. ¡Dios tenga misericordia de todos ellos!"

"Algunos fieles (2), especialmente los alfaquíes, se ríen en este mundo de los hombres de Dios; cuando ven cómo las gentes del vulgo se hacen lenguas de las gracias con que Dios regala a las almas de los hombres de Dios, se ríen de éstos, y aunque exteriormente aparentan admitir como verdad lo que les oyen, por dentro sienten todo lo contrario... Cuando pasan junto a ellos, se hacen guiños de inteligencia en tono de burla. Así es como yo veo que obran los alfaquíes de estos tiempos con

(1) *Fotuhat*, III, 91.
(2) *Fotuhat*, IV, 627.

los hombres de Dios: se burlan de ellos y se ríen, aunque exteriormente les dan muestras de respeto."

"Yo oí a un alfaquí de nuestra época que decía (1): "Si yo llegase a ver con mis propios ojos uno de estos fenómenos maravillosos realizado por alguien, diría que una perturbación orgánica había sobrevenido a mi cerebro. Porque creer que realmente tal fenómeno acaezca, de ninguna manera. Eso, a pesar de que a mi juicio es perfectamente posible que Dios permita que tales fenómenos se realicen por mano de las personas que a El le plazca." Mira, pues, hijo mío, ¡cuán espeso velo es el que ciega a estos tales y cuánta es su incredulidad e ignorancia!"

El sultán de Hims (Emesa), Asadodín Xircuh, que murió el año 637 (1239 de J. C.), siguió también el ejemplo de sus vecinos del norte, pues queriendo asegurar la subsistencia de Abenarabi, que nada quería poseer en propiedad, le asignó una pensión diaria de cien monedas de plata; pero el ascetismo de Abenarabi encontró el medio de privarse de ella dándola de limosna (*Fotuhat*, I, 9).

28. *Su salud se quebranta.*

Este ascetismo exagerado a que Abenarabi se entregó desde su juventud, siguiendo en todos los casos las más estrechas y rudas prácticas del sufismo, los viajes incesantes que hizo para cumplir con su profesión de peregrino, su permanencia bastante larga en los climas poco benignos de la Armenia, aparte de su continua labor y estudio para la redacción de sus libros, cuyo número pasa de 400, al decir de sus biógrafos, debieron quebrantar su salud notablemente al llegar a esta última etapa de su vida. Síntomas no dudosos existen, además, los cuales revelan que su complexión no era muy vigorosa. Los innumerables fenómenos anormales que experimentó en su vida y que él describe minuciosamente en su *Fotuhat*, interpretándolos siempre, según hemos visto, como efectos sobrenaturales de la unión mística, tienen todos los caracteres patológicos de cierto desequilibrio mental. El mismo confiesa alguna vez que su cerebro no funcionaba con la normalidad del hombre sano, al escribir sus obras, y que éstas no estaban redactadas conforme a los métodos lógicos corrientes entre los escritores, porque él no

(1) *Mawaqui*, 83.

podía sustraerse al imperioso influjo de la inspiración divina que le dictaba cuanto debía consignar y omitir en sus obras, coartándole la libertad de elección (1).

"Aunque esta materia no sea propia de este capítulo, la trato porque así me lo imponen las órdenes de mi Señor, que yo he de cumplir fielmente. Porque yo no hablo sino por licencia de Dios. Y así mismo, no me detengo sino ante el límite que se me señala. Esta obra, efectivamente, lo mismo que todas las nuestras, no sigue el método corriente de las obras de los demás, como tampoco seguimos nosotros en ella el método ordinariamente empleado por los autores de otros libros cualesquiera. Todo autor, en efecto, escribe bajo el imperio de su libre albedrío (aunque dicho se está que su libertad está sometida al decreto de Dios) o bajo la inspiración de la ciencia que especialmente posee. Desecha, por consiguiente, lo que quiere y elige lo que bien le place; o encuentra tan sólo lo que su propia ciencia le ofrece y la cuestión que está tratando le sugiere para ponerla en evidencia. En cambio, nosotros en nuestras obras no procedemos de esa manera. Nuestros corazones se limitan a permanecer inmóviles ante las puertas de la Majestad divina, espiando el momento en que esas puertas se abran al corazón, que por sí mismo nada posee, pues es pobre y está vacío de todo conocimiento. Si en aquel estado se le preguntase al corazón alguna cosa, ni siquiera oiría la pregunta, porque entonces hasta carece de sensibilidad. Pero tan pronto como a través de aquel velo se le revela de improviso alguna cosa, el corazón se apresura obediente a someterse a la inspiración recibida, acogiéndola tal y como le ha sido comunicada. A veces, la cosa revelada es de naturaleza completamente heterogénea respecto de las verdades del orden natural y corriente, que la razón discursiva y la ciencia exotérica o vulgar pueden conocer, y carece, por tanto, de toda analogía o relación evidente con lo que los sabios profanos entienden, aunque tenga con ello en el fondo una secreta relación que tan sólo los místicos iluminados por Dios son capaces de descubrir. Todavía hay algo, a mi juicio, más raro y extraordinario que todo esto, y es que, a veces, se le revelan a este corazón cosas que se le manda que las escuche, por más que en aquel momento no sea capaz de conocerlas, porque así lo ha dispuesto la Divina Providencia en sus ocultos designios, que las criaturas no pueden penetrar. Por esta razón, el autor que escribe al dictado de la inspiración divina consigna a veces cosas que no tienen relación con la materia de aquel capítulo de que está tratando y que a los oídos del lector vulgar suenan como interpolación de tema incoherente, si bien para nosotros pertenecen al alma misma de aquel capítulo, aunque sea bajo un aspecto que los demás ignoran. Es algo así como la paloma y el cuervo que, por estar cojos ambos, se juntasen y aunasen mutuamente, sosteniéndose ambos con el único pie sano de que cada cual dispone."

"En esta cuestión (2) existe cierta discrepancia entre los autores de física racional, que el Filósofo [Aristóteles] refiere en el *Libro de los*

(1) *Fotuhat*, I, 74.
(2) *Fotuhat*, I, 70.

Elementos, aunque no trae nada que satisfaga al investigador. Esto no lo he averiguado por haber leído yo la ciencia física con maestro alguno de esta ciencia, sino tan sólo porque un amigo mío entró una vez a mi habitación trayendo en la mano dicho libro (pues se dedicaba al estudio de la medicina) y me pidió que se lo explicase con arreglo al criterio de nuestra ciencia mística y no según el criterio sacado de la especulación racional y del estudio. Leyólo, pues, entonces ante nosotros y así es como me enteré de aquella discrepancia a que arriba aludo. Por eso la conozco nada más, pues, de no habérselo oído leer, no sabría yo si algún autor de física discrepa o no de los otros en cuanto al número de los primeros principios o cuerpos simples. A nuestro juicio, en efecto, no hay en esta cuestión más doctrina que una, que es la verdadera, sin discrepancia alguna, porque Dios, que es la Verdad, y de quien aprendemos las ciencias con un corazón vacío de todo razonamiento y dispuesto a recibir sus inspiraciones, es el que nos ha comunicado la solución fundamental del problema sin vaguedades ni dudas. Así es como conocemos intuitivamente las esencias reales, como ellas son en sí, tanto cuando se trata de las esencias simples o elementales, como cuando se trata de las que comienzan a existir por composición entre aquéllas, como cuando se trata de las esencias divinas. En ninguno de estos tres casos dudamos jamás. Tal es el origen de que dimana nuestra ciencia. Dios es nuestro maestro, por enseñanza profética, infalible, exenta de todo error, vaguedad y engañosa apariencia.

"Baste con lo dicho sobre el tema de este capítulo (1), porque después de haber deseado ya dejar de consignar aquí lo que de nuevo se nos había revelado por Dios... y que eran en verdad cosas enormes y terribles, arrojamos de nuestras manos el cuaderno, en el momento de recibir esta nueva iluminación, y huímos a refugiarnos en el mundo exterior para que se ocultasen a los ojos del alma esas nuevas iluminaciones. Y cuando, al segundo día, volvimos a redactar, ya era menor el deseo de tratar de aquellas iluminaciones."

Una de sus obras, titulada *Al-Hicma al-ilhamía* (Sabiduría inspirada) y que es una refutación de los peripatéticos, hecha al estilo del *Teháfot* de Algazel, fué redactada por Abenarabi en estas condiciones anormales. En su prólogo dice que "después de haber comenzado a escribirla, enfermó de cefalalgias y de debilidad cerebral" y añade que "esta dolencia le aprovechó grandemente, porque no permitiéndole meditar sobre aquellos problemas físicos y metafísicos, inspiróle Dios la verdadera solución de ellos sin especulación alguna de su parte" (2).

(1) *Fotuhat*, I, 82.

(2) Mss. núms. 1514 y 1515 de la Biblioteca de Leyden. Cfr. *Catalogus codic. orient. Bibliothecae Academiae lugduno-bátavae, auctoribus P. de Jong et M. J. de Goeje* (Lugduni, Brill, 1865), vol. III, pág. 362.

29. *Fija su residencia en Damasco.*

La agravación de estas dolencias al entrar en la senectud debió, pues, impulsarle a buscar climas más templados, bajándose al corazón de la Siria, que él pondera (1) como la mejor tierra del mundo para vivir. Por otra parte, el sultán de Damasco quería también tener cerca de sí a aquel hombre extraordinario cuya fama era ya universal en todo el oriente y que sólo era emulada por otro sufí contemporáneo, Omar Benalfárid, el célebre poeta místico de Egipto. Lo cierto es que desde el año 620 (1223 de J. C.), es decir, a los sesenta años de edad, Abenarabi fijó su residencia en Damasco, que ya no debió abandonar hasta su muerte.

Ocupaba en aquella fecha el trono de Damasco Almálic Almoádam, hijo de Almálic Aládil, y que murió el año 625 (1227 de J. C.). Sus relaciones con Abenarabi fueron igualmente las del discípulo con su maestro, pues consta que obtuvo de él autorización oficial o licencia escrita (*ichaza*) para enseñar todas sus obras, que ya entonces pasaban de 400 (2). No había, sin embargo, terminado aún la redacción de todas ellas, pues, a lo menos, tres de las principales llevan fecha posterior: el *Fosús*, el *Fotuhat* y el *Diwán*.

30. *Publica el "Fosús" y el "Fotuhat".*

Cierta exacerbación de su iluminismo échase de ver en este último período de su vida, reflejándose en dichas tres obras. Algún tiempo consagrado a la vida eremítica, en un desierto fuera de Damasco, debió contribuír a ello (3). Las visiones y

---

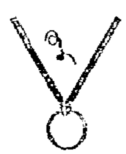
(1) *Fotuhat*, IV, 649: "Si puedes residir en la Siria, hazlo, pues del Profeta consta que dijo: "Marchad a vivir en Siria, que es la mejor tierra de Dios y la que prefieren los mejores de sus siervos."

(2) *Fotuhat*, I, 7 de la biografía: "En la *ichaza* que escribió Abenarabi para Almálic Almoádam he visto que dice al fin: "Doyle también licencia para que enseñe mis obras, que en total son las siguientes." Y a continuación las enumera hasta llegar a cerca de 400.'

(3) *Mohadara*, I, 117: "Estando yo en el desierto de Taimá, aislado de las gentes, compuse este verso: "El amigo de Dios, el que no tiene

apariciones se multiplican, con caracteres de una anormalidad extraordinaria. Una noche del mes de *rebía* 2.°, de 627 (1229), sufre una alucinación visual agudísima: sobre un fondo de luz roja aparece a sus ojos una figura geométrica de luz blanca rodeando al nombre *houa* (él), que expresa para los sufíes la esencia individual de Dios. A su vista real y sensible, Abenarabi cae en un deliquio extático (1).

"En la noche en que yo redacté este capítulo (que fué la noche cuarta del mes de *rebía* postrero, del año 627, la cual coincidió con el miércoles 20 de febrero) vi en el éxtasis la esencialidad individual de Dios por modo intuitivo, su apariencia exterior y su intrínseca realidad, como jamás la había visto en ninguna de mis anteriores intuiciones; y por causa de esta intuición me sobrevino tan extraordinaria ciencia, deleite y gozo, que sólo quien personalmente la experimentase podría apreciarla. Y lo mejor de esta visión es la imposibilidad, que yo encuentro en mí, de desmentirla, disminuirla o aumentarla. Su figura la he puesto por ejemplo al margen, tal como fué. El que la copie, que no la altere:



La figura era de luz blanca sobre fondo rojo, también luminoso... y se movía dulcemente en sí misma (yo lo vi y me di perfecta cuenta) sin trasladarse de lugar ni experimentar alteración en su estado y cualidad."

A fines de *moharram* de aquel mismo año aparécesele el Profeta y le entrega un libro, titulado *Fosús al-Hícam* (Piedras preciosas de las ciencias), ordenándole que lo publique y comunique a los hombres para su perfección mística (2).

"Yo vi al Profeta en sueños, en la última decena del mes de *moharram* del 627, en la ciudad de Damasco. Traía en su mano un libro y me dijo: "Este es el libro de las *Piedras preciosas de las ciencias*. Tómalo y sácalo a la luz pública, para que de él se aprovechen las gentes." Yo le contesté: "Oigo y obedezco a Dios y a su Profeta, pues yo soy de aquellos a quienes Dios y su Profeta encomiendan la ejecución de sus órdenes." Dispúseme, pues, a realizar los deseos del Profeta, que eran

---

otro amigo que El Misericordioso, con El conversa en la intimidad. Una y otra vez lo trae a su memoria y llora, cuando se encuentra solo, sin la preciosa joya de su Amado."

(1) *Fotuhat*, II, 591.

(2) *Fosús*, 4.

también los míos, y con intención pura y despojándome de toda finalidad profana, emprendí la tarea de dar a luz este libro, tal y como el Profeta me lo describió, sin añadir ni quitar de él cosa alguna. A Dios pido que en la redacción de este libro lo mismo que en todos los momentos de mi existencia me conceda ser del número de aquellos de sus siervos sobre quienes Satán ningún dominio ejerce, y que, en todo cuanto mi mano escriba y mi lengua pronuncie y mi corazón conciba, Dios me distinga con su sobrenatural inspiración y con el soplo de su espíritu que al infundirse en mi alma la ayude con el don de su infalibilidad, a fin de que, siendo yo en este libro un mero intérprete de la divina inspiración y no un autor que sigue sus personales opiniones, puedan estar seguros todos cuantos lo lean, si son de los hombres de Dios, de los limpios de corazón, de que este libro es fruto exclusivo de la intuición de Dios, pura y exenta de todas aquellas humanas concupiscencias, capaces de inducir al error a las almas. Yo espero que Dios, que oye mis súplicas, atenderá mi ruego, y así no diré sino aquello que Dios me haya inspirado ni consignaré en este libro escrito sino lo que El me haya revelado. Y conste que yo no soy ni un profeta ni un enviado de Dios. Tan sólo soy un heredero de los profetas y un labrador que cultiva el campo de su vida futura. Escuchad, pues, a Dios, no me escuchéis a mí, y volved hacia El vuestros oídos. Y cuando hayáis oído lo que os traigo de parte de Dios, procurad conservarlo en la memoria, para que después podáis con vuestra inteligencia analizar lo que en síntesis esté dicho y reducir a síntesis lo que en forma analítica esté expresado. Y luego comunicadlo generosamente a todos cuantos lo deseen conocer, sin ponerles obstáculo. Porque siendo estas verdades que se os revelan un efecto de la divina misericordia, que ha sido infinita para con vosotros, no debéis tampoco vosotros poner límites a su difusión."

Es este libro uno de los que más han contribuído a cimentar la fama de Abenarabi como escritor apocalíptico entre los sufíes. En él expone las más abstrusas paradojas de su panteísmo en forma de revelaciones, que sucesivamente atribuye a la enseñanza de los veintisiete principales profetas que la religión musulmana admite, comenzando por Adán y acabando por Mahoma. Sobre este libro se ha publicado una copiosísima literatura sufí: desde la vida misma de Abenarabi, cuyo discípulo El Conauí compuso ya un comentario a dicho libro, hasta los comienzos del siglo XVII de nuestra era, no han cesado los más famosos sufíes del Oriente en comentar con todo género de sutilezas las audaces tesis del *Fosús*, para vindicar la ortodoxia de Abenarabi contra la acusación de otros sufíes no menos autorizados, como El Taftazani (791=1389) y El Cari al Haraui (1014=1605), que las tachaban de panteísmo.

En cuanto a su *Diwán,* debió componerlo después del año 631 (1232 de J. C.), pues una de sus poesías lleva esa fecha (1). El mismo tono de exaltación mística se revela en todas las composiciones que encierra. A diferencia del *Turchumán,* cuyo simbolismo erótico da a todos sus versos un tono personalísimo de realidad concreta y viva, las poesías del *Diwán* son frías y amaneradas, abundan en retruécanos y paradojas y su tecnicismo metafísico les quita toda inspiración y vida.

Por aquellos años también debió empezar ya a dar la última mano a su obra maestra, el *Fotuhat,* cuya redacción no es posible admitir que fuese obra de un limitado período de su vida, atendido el extraordinario volumen de aquélla. El año 628 (1230 de J. C.) estaba ya en efecto escribiendo el principio de su cuarto tomo (IV, 105), y, sin embargo, consta también que en el año 634 (1236 de J. C.) redactaba aún el fin del tomo segundo, y al año siguiente, el tomo tercero (II, 895 y III, 446). Estas incoherencias sólo pueden conciliarse suponiendo que a su redacción definitiva precedieron otras a título de esbozos o borradores. Es preciso además pensar que esta obra es como la *summa* o compilación de todos sus libros: puede afirmarse, en efecto, que la materia de todos ellos, incluso los poéticos, caben sin dificultad en las cuatro mil páginas que próximamente encierra la edición del *Fotuhat.*

En cuanto al motivo que le impulsó a escribir esta su obra definitiva, existen datos seguros y auténticos. En su prólogo (*Fotuhat,* I, 12) dice expresamente que, después de haber visitado Jerusalén y Medina, y haber llegado a Meca por vez primera, fijó Dios en su mente la idea de dar a conocer a sus íntimos amigos, Abumohámed Abdelaziz, de Túnez, y Abdalá Béder el abisinio, las varias intuiciones con que Dios habíale regalado en los éxtasis y raptos que experimentó al dar las vueltas rituales en derredor de la Caaba y, en general, durante su permanencia en Meca. De aquí su título *al-Fotuhat al-mequía fi maarifat al-asrar al-maliquía wal-molquía* (Las Re-

(1) *Diwán,* 144, 146.

velaciones de Meca acerca del conocimiento de los misterios del Rey (Dios) y del reino (mundo).

Una visión portentosa habíale además suministrado el prólogo que debía poner a esta su obra monumental. Una noche, en sueños, ve a Mahoma rodeado de todos los profetas, ángeles, santos y doctores del islam. El Profeta le invita a que ocupe su propio *almimbar* o púlpito, invístelo con blanca túnica, y Abenarabi pronuncia un largo sermón, inspirado por el Espíritu Santo. Este sermón es el prólogo del *Fotuhat* (I, 3-7).

Imposible es dar idea sintética del inmenso contenido de esta *biblia* del esoterismo musulmán, porque así como en los libros peripatéticos y escolásticos del islam existe un plan rigurosamente lógico, en las obras sufíes y especialmente en las de Abenarabi los temas menos homogéneos encuéntranse unidos dentro de un mismo capítulo, sin obedecer a trabazón sistemática exigida por la naturaleza de las materias, sino exclusivamente a razones esotéricas, sin fundamento filosófico ni aún teológico.

Una larga introducción encierra los teoremas teológicos, psicológicos y metafísicos de Abenarabi, enunciados simplemente, casi sin demostración ni ampliación alguna. Parte de esta introducción es la reproducción literal de dos opúsculos de Abenarabi: el titulado *Risalat al-maalum min acáid ahl al-rosum*, que es un catecismo de la fe ortodoxa para gente más instruída que el vulgo de los fieles, y el titulado *Al-Maarifa*, que es ya un epítome de las más altas tesis de su metafísica, a propósito únicamente para los iniciados en el esoterismo (1).

La obra se halla luego distribuída en seis partes (*fasl*) generales, cuyos títulos son: 1.ª, los conocimientos intuitivos (*maárif*); 2.ª, los procedimientos ascéticos (*moamalat*); 3.ª, los estados extáticos accidentales (*ahwal*); 4.ª, los grados de perfección mística (*manázil*); 5.ª, las uniones mutuas del alma con Dios (*monazalat*), y 6.ª, los estados extáticos definitivos (*macamat*). En conjunto, la obra contiene 560 capítulos (*abwab*), a cada uno de los cuales

(1) *Fotuhat*, I, 47. Cfr. Ms. núm. 1338[2] de la Bibl. de París.

precede, como prefacio, una poesía de varia extensión y que no es siempre coherente con el tema del capítulo (1).

"Conviene que sepas que este poema y todos los que van al principio de cada uno de los capítulos de este libro no tienen por objeto resumir la materia que luego se desenvuelve pormenorizada en la prosa del capítulo, ni tratar de ella. Antes bien, el verso por sí mismo es una parte del texto del capítulo mismo y no una repetición inútil de lo que después del verso ha de venir. Considérese, pues, al verso, lo mismo que a la prosa, como elemento necesario para la inteligencia del tema de cada capítulo. En el verso, efectivamente, se tocan problemas del capítulo, que luego no se tratan en la prosa."

El enorme volumen de este libro (al cual Abenarabi, sin embargo, no otorga más valor que el de una simple y compendiosa epístola) ha hecho que su vulgarización fuese menor que la del *Fosús* (2).

"A pesar de la longitud y extensión de este libro, no obstante la multitud de sus partes y capítulos, no hemos agotado en él ni uno solo de los pensamientos o ideas que tenemos acerca del método sufí. ¿Cómo, pues, habríamos agotado la materia entera? Hemos limitado nuestra labor a poner en claro brevemente algo de los principales fundamentos en que el método se basa, en forma compendiosa pero intermedia entre la vaga alusión y la plena y clara explicación."

"Este libro mío lo compuse, mejor diré, hízolo Dios, que no yo, para provecho de la humanidad, pues todo él es una revelación de Dios. En él he procedido compendiosamente."

A pesar de ello, existe de esta obra un *Comentario,* debido al famoso sufí Abdelcarim el Chilaní (820=1417), el autor del apocalíptico libro *Al-Insán al-cámil* (El hombre perfecto), y un *Compendio,* titulado *Lawaquih al-anwar al-codsía* (Plenitudes de las luces santas), debido al no menos célebre teósofo Axarani (973=1565), que todavía lo redujo a menor volumen en su *Al-Quibrit al-ahmar* (El azufre rojo).

31. *Otros libros.*

Es imposible asignar fecha precisa a todos los libros que dió a luz la fecunda actividad de Abenarabi; pero no será aventurado atribuír también a esta última época de su vida muchos de

(1) *Fotuhat,* II, 879.
(2) *Fotuhat,* II, 502; IV, 93.

los más importantes, no citados aún, y que no deben faltar en una biografía del gran teósofo murciano. Del mismo género que el *Fotuhat*, juzgando sólo por sus títulos, son el *Fotuhat al-madanía* (Revelaciones en Medina), el *Tanazolat al-mausilía* (Iluminaciones en Mosul) y el *Tach al-rasail* (Corona de las epístolas), en los que refiere las doctrinas esotéricas que Dios le comunicó en Medina, Mosul y Meca, las cuales Abenarabi conservaba escrupulosamente en notas manuscritas que tenía la costumbre de tomar casi a diario, a fin de no fiarlas sólo a la memoria, como ya dijimos antes.

En otros dos libros, el primero de ellos escrito en 632 (1234 de J. C.), desenvolvió extensamente su teoría del hombre-microcosmos. Son los titulados *Ancá mógrib* (El pájaro mítico) y *Tadbirat al-ilahía* (Política divina).

Entre sus escritos exegéticos, son dignos de mención también dos: el titulado *Tafsir al-cabir* (Gran comentario) del Alcorán, que no pudo terminar, y el conocido con el título *Tafsir al-Xeij al-ácbar* (Comentario del Doctor Máximo) que es una exégesis acomodaticia del Alcorán, inspirada en un esoterismo desenfrenado.

Al género puramente ascético deben referirse sin duda el opúsculo *Tohfat al-safara* (Regalo del viaje místico) y el titulado *Al-amr al-móhcam* (El precepto taxativo), que es un resumen preciso de las reglas que deben observar los que profesan vida religiosa.

Finalmente, su *Mohadarat al-abrar* (Conversación de los justos), que debió ser escrita por Abenarabi después del 623 (1226 de J. C.), pertenece al género de las misceláneas literarias, aunque siempre dentro del carácter ascéticomístico de todos sus libros (1).

32. *Sus últimos días.*

El reposo material y la tranquilidad de espíritu que gozó en Damasco, prolongaron sus días, que se deslizaron ya plácidamen-

(1) *Mohadara*, I, 35: "El año 623 murió el califa Mohámed El Dáhir Biamrilá en el mes de *recheb*, durando su califato nueve meses. Sucedióle su hijo Almostánsir Abucháfar Almansur, conocido por Alcadi. ¡Conserve Dios su vida! Este es el califa ahora, cuando redacto esto."

te, rodeado de su familia y colmado de toda clase de honores y respetos. El sultán Almálic aláxraf, hijo de Almálic aládil, honróse, como su antecesor, en seguir personalmente las lecciones de Abenarabi y de recibir de sus manos la licencia oficial (*ichasa*) para enseñar todas sus obras, tres años antes de morir, en 632 (1234 de J. C.) (1). El cadí supremo de los xafeíes, Xamsodín Ahmed el Jaulí, púsose al servicio de Abenarabi como verdadero criado, en prueba de veneración y para aprovecharse más fácilmente de sus luces y ejemplos. El de los malequíes quiso honrarse dándole a Abenarabi una hija en matrimonio, y además abandonó el alto cargo que disfrutaba tan pronto como Abenarabi se lo indicó (2). A todas las necesidades de su subsistencia atendía en Damasco el cadí Benazaqui, sobrenombrado Mohibodín, asignándole una pensión diaria de 30 monedas de plata y hospedándole además en su propia casa (3).

33. *Su muerte.*

Y así, trabajando siempre en la redacción de sus libros, infatigable a pesar de su provecta edad octogenaria, murió en Damasco, en la casa de su protector Benazaqui, rodeado de éste y de su familia y amigos sufíes, la noche del viernes 28 de *rebía* segundo, del año 638 (16 de noviembre de 1240 de J. C.). El mismo Benazaqui, ayudado por dos discípulos de Abenarabi, llamados Benabdeljálic y Benanahás, quiso cumplir en persona los oficios de la hospitalidad hasta el último momento, lavando y amortajando su cadáver según los ritos fúnebres del islam, y conduciéndolo fuera de Damasco al arrabal de la *Salihía* que se encuentra al Norte de la ciudad y al pie del monte *Casión* (Casius), célebre lugar de peregrinación para los musulmanes, que lo creen santificado por todos los profetas, especialmente por el Jádir.

---

(1) *Fotuhat*, I, 2 de la biogr.
(2) *Fotuhat*, I, 8 de la biogr.
(3) *Fotuhat*, I, 9 de la biogr. Sobre este cadí de Damasco, que acompañó a Saladino en la toma de Jerusalén, pronunciando en su mezquita la *jotba* o sermón ritual en los primeros oficios solemnes después de dicha conquista, Cfr. *Ibn Alathir, Chronicon*, XI, 365, y *Osaibía*, II, 240.

Allí mismo, en un mausoleo propio de la familia de Benazaqui, fué enterrado Abenarabi (1).

Dos hijos tan sólo le sobrevivieron. Uno de ellos, Sadodín Mohámed, nacido en Mitilene el año 618 (1221 de J. C.), fué excelente poeta místico y autor de un célebre *Diwán*, muriendo en Damasco el año 656 (1258 de J. C.) y siendo enterrado junto a su padre. El otro, Imadodín Mohámed, murió el año 667 (1268 de J. C.) en el Colegio de la Salihía y sepultado con su hermano y su padre (2).

Tuvo también una hija, Zeinab, favorecida con la inspiración sobrenatural ya en la infancia, según afirma el mismo Abenarabi por dos veces en su *Fotuhat* (3).

"Tenía yo una hija con la que, mamando aún (porque sólo tenía más de un año de edad y menos de dos) y sin saber hablar todavía, me puse a jugar cierto día, como acostumbra a jugar el hombre con su hijo pequeño. Sucedió, pues, que en aquel momento me vino a las mientes la ocurrencia de preguntarle, como quien juega, sobre una cuestión de moral canónica. Díjele pues: "Oye, Zeinab!" Ella se volvió hacia mí para escuchar lo que le iba a decir. Y conste que no había llegado aún a la edad de hablar. Yo le dije: "Quiero preguntarte sobre una cuestión canónica para que me des tu parecer: "*¿Quidnam dicis de viro cum uxore sua coïtum habente, sperma vero non emitente? ¿Ad quid tenetur?*" Ella me respondió con palabras claras: "*Tenetur ad ablutionem.*" Su madre y su abuela la oyeron perfectamente. Su abuela lanzó un grito y perdió el sentido."

"A mi hija Zeinab le pregunté, por jugar con ella (cuando aún estaba en la edad de la lactancia, pues tenía a la sazón un año o cosa así) y le dije en presencia de su madre y de su abuela: "¡Hijita mía! *¿Quidnam dices de viro qui cum uxore sua coïtum habeat, sperma autem non emitat? ¿Ab quid tenebitur?*" Ella me contestó: "*Tenetur ad ablutionem.*" Maravilláronse los presentes de lo que oían. Aquel mismo año me separé de esta hija, dejándola con su madre, la cual, con mi permiso, se ausentó de casa para ir a hacer la peregrinación. Yo me fuí al Irac entre tanto, con el propósito de reunirme luego con mi familia en la Meca. Al llegar al punto convenido, salí en busca de mi familia, acompañado de una turba de gentes que formaban la caravana de los peregrinos de Siria. Mi hija iba mamando de los pechos de su madre; pero así que me vió, dijo: "¡Madre! ¡Ese que viene es mi padre!" Miró la madre y me vió venir desde lejos, mientras la niña repetía: "¡Ese es mi padre, ese es mi padre!" Entonces, su tío materno me llamó y yo me dirigí hacia mi familia. Así que la niña me vió se puso a reír y precipitándose a mis brazos, comenzó a decirme: "¡Papita, papita!"

(1) *Fotuhat,* I, 10 de la biogr.
(2) *Fotuhat,* I, 10 de la biogr.
(3) *Fotuhat,* III, 22; IV, 148.

La veneración que se le tuvo en vida, fué en aumento después de su muerte. Hízose de Abenarabi un taumaturgo semiprofeta, y muy pronto la tradición apasionada de sus discípulos forjó leyendas mil que han pasado a todas sus biografías (1).

Los sultanes otomanos fomentaron, siglos después, esta veneración al sufí murciano, a cuya intercesión atribuían todos sus triunfos contra los cristianos y principalmente la toma de Constantinopla, que creían había sido profetizada por Abenarabi. Selim Jan, o sea Selim II, hijo de Solimán el Magnífico (986=1579), mandó construír en su honor una mezquita y sobre su tumba un gran colegio (*madraza*), otorgando cuantiosos legados píos para su sostenimiento (2). Un famoso literato y sufí español, Almacarí, atestigua su existencia a principios del siglo XVII de nuestra era (3).

"Yo visité su sepulcro varias veces para atraer sobre mí sus bendiciones y poder ver las luces celestiales que sobre su tumba resplandecen. El que se proponga juzgar con equidad no encontrará manera de negar los fenómenos místicos que junto a su tumba experimentan las almas. Mi visita acaeció en los meses de *xaabán, ramadán* y primeros de *xagual* del año 1037 (1627 de J. C.)."

A mediados del siglo XIX todavía el culto a su memoria se conservaba vivo entre los musulmanes piadosos de Damasco, que visitaban su sepulcro todos los viernes (4).

"Las gentes no dejan de visitar su tumba y de considerarlo como el más grande de los santos: todos los viernes verás centenares de personas en derredor de su mausoleo para hacer allí la oración a la vez que lo visitan."

Y en nuestros días puede aún el turista europeo, guiado

---

(1) *Xadsarat adsáhab*, 815.

(2) Cfr. *Arraudat al-ganá fi Dimasca al-faiha* (Beyrut, 1879), página 137. Item Al-Makkari, *Analectes*, I, 579.

(3) *Loc. cit.*

(4) *Arraudat*, pág. 138. Dozy (*Supplement aux dictionnaires arabes*, I, 232 *a*) dice que "los pepinos se conocen en Damasco con el pintoresco nombre de "vecinos de Mohidín" (جار محيي الدين) porque se los confita en la Salihía, donde tiene su mausoleo y su mezquita Mohidín Abenarabi, el célebre sufí y el más grande santo de los turcos; este santo y los pepinos son, por eso, vecinos."

por las indicaciones de *Baedeker,* comprobar *de visu* la existencia del citado mausoleo en la Salihía de Damasco (1).

MIGUEL ASÍN PALACIOS.

VII

EL TRIBUNAL DEL SANTO OFICIO EN ARAGON ESTABLECIMIENTO DE LA INQUISICION EN TERUEL, POR ANTONIO C. FLORIANO CUMBREÑO

(Continuación.)

APENDICES

APÉNDICE I.

ACTAS Y ACUERDOS DEL CONSEJO PÚBLICO

Doc. A.—NÚM. 3.

Martes a XXV de mayo M CCCC LXXX IIII antes de comer.

Que conuocado y aiustado público Conçeio y consello (2) en la Sala del consello de la Ciudat de Teruel, de los officiales, Ciudadanos, ecclesiásticos, fidalgos y otros vezinos de la dicha Ciudat (3), a son de (4) campana, por (5) Joan Gil, nuncio, tocada (6) segunt de lo sobredicho relación fizo, en lo qual fueron presentes los siguientes:

Pero Sánchez Gamir, alcalde lugarteniente de Juez.	Miguel Rajadel.
	Ferrando García.
Louis Martínez Cano, alcalde.	Alfonso Ximénez.
Joan Camanyas.	Frances de Pinganiga.

(1) Baedeker, *Palestine et Syrie,* pág. 355: "La plus belle mosquée s'élève au-dessus du tombeau de *Mouhieddîn Ibn el-Arabî.* On prétend de nos jours lui assigner sa place dans une chambre voisine de la mosquée, oú l'on vient en pélerinage."—Massignon, en su *Al-Hallaj* (París. Geuthner, 1922), tomo I, págs. 384-5, ha publicado un bello fotograbado que reproduce la tumba de Abenarabi, en su estado actual.

(2) *y consello,* entre líneas.

(3) *a vadajadas o repich,* tachado.

(4) *a son de,* entre líneas.

(5) *francis,* tachado.

(6) *Tocada,* entre líneas.

Mayorga vos dirá, todavia me plaze que se fiziese alguna tregua con ellos por algund tiempo, tanto que fuese de regno a regno, porque quedaria mas logar a proveer en los otros fechos de mis regnos e destas fronteras de aca. Por tanto fazedme tanto plazer e serviçio que trabajeys por las mejores maneras que entendaes porque lo mejor e mas breve que ser pueda se faga la dicha tregua en la forma suso dicha. Del mi real sobre Palençuela a XXVIII° dias de Noviembre de LI.

YO EL REY.

Por mandado del rey, Pero Ferrandez.

Por el Rey a Diego Ferrandez su mariscal e su alguazil mayor de Cordova, del su Consejo.

Orig. papel, 0,21 × 0,19.

VII

EL MISTICO MURCIANO ABENARABI

(Monografías y documentos.)

II

NOTICIAS AUTOBIOGRAFICAS DE SU "RISALAT AL-CODS"

INTRODUCCIÓN

El carácter provisional de esta serie de monografías acerca de la vida y pensamiento del místico murciano Abenarabi explicará al lector por qué, después de dedicar la primera a trazar su autobiografía cronológica (1), consagramos esta segunda a un tema casi idéntico. Entre los opúsculos inéditos de Abenarabi existe uno, titulado *Risalat al-cods,* que se conserva en la Biblioteca del Escorial (ms. 741) y que es un compendio de otro titulado *Adorra al-fájira* o *La Perla preciosa,* en que traza Abenarabi las biografías de los maestros y compañeros de cuyas enseñanzas y ejemplos se aprovechó para su formación espiritual (2). Al redactar mi anterior monografía conocía ya, pero sólo someramente, ese ms. escurialense; un estudio más detenido que de él pude hacer el pasado verano me decidió a aprovecharlo, al advertir que era el documento auto-

(1) Cfr. *Bolet. Acad. Hist.,* tomo LXXXVI, 3.°

(2) Cfr. *Autob. cronol.* (supra cit.), párrafo 20, al final.

biográfico más interesante y rico en pormenores que de Abenarabi existe y que, por ello, era indispensable aprovecharlo como complemento de los utilizados en mi monografía primera. Su título de *Risalat al-cods* o *Epístola de la santidad* expresa bien el carácter del opúsculo: se trata, en efecto, de una carta dirigida desde Meca el año 600 de la hégira (1203 de J. C.), a su amigo de Túnez, el sufí Abumohámed Abdelaziz. Cuatro partes podemos distinguir en ella:

Es la 1.ª una rápida ojeada sobre el estado de la vida espiritual en las tierras orientales (Meca y Egipto singularmente), tal y como a los ojos de Abenarabi se ofreció desde su llegada a Egipto en 598 hasta 600, fecha de la carta. El contraste entre las corruptelas del sufismo oriental y las virtudes de los sufíes del Magreb y de Alandalus es el tema cardinal de esta primera parte, llena de pintorescas descripciones de las costumbres, trajes, ejercicios religiosos, cultura ascéticomística, vicios e hipocresía de los sufíes de oriente.

La parte segunda es un examen de conciencia que Abenarabi hace en voz alta, para su propia humillación y para edificación de su amigo y corresponsal. Bajo la forma literaria de un diálogo con su propia alma, Abenarabi se compara sucesivamente con los más sublimes modelos de perfección espiritual que la historia del islam le ofrecía, sobre todo en los primeros siglos, es decir, con los compañeros de Mahoma, ascetas y santos más ejemplares, cuyas virtudes heroicas analiza y pondera, para obligar a confesar a su propia alma que se halla muy lejos de tamaña perfección. El carácter autobiográfico de esta segunda parte es más acentuado que el de la primera, pues equivale realmente a una confesión sincera y pormenorizada de los defectos e imperfecciones de que Abenarabi adolecía, hasta la fecha, por lo menos, de esta carta.

La tercera parte es la de más alto valor autobiográfico y la de mayor extensión, pues constituye la materia principal de la epístola. Se trata, en efecto, de un conjunto de biografías, cincuenta próximamente, de los maestros de espíritu y compañeros de vida religiosa, cuyas enseñanzas y ejemplos Abenarabi confiesa que influyeron en su formación, desde que comenzó a caminar, en la mocedad, por el camino ascético. El valor de

estas biografías es, pues, doble: de una parte nos suministran datos auténticos y concretos sobre la formación ascéticomística de Abenarabi; de otra parte, nos trazan el cuadro vivo y plástico de la vida religiosa del islam andaluz y africano en los últimos años del siglo XII de nuestra era. Los pormenores, efectivamente, a que desciende Abenarabi al describir los rasgos más salientes de la psicología y de las costumbres de sus maestros y compañeros, proyectan una luz meridiana sobre este aspecto de nuestra historia medieval, que en vano se buscarían en cualesquiera otras fuentes. Una abigarrada multitud de ascetas, místicos, videntes y taumaturgos, de toda edad, sexo, profesión, oficio y clase social, van apareciendo sucesivamente a través de las pintorescas páginas de estas biografías, moviéndose en el escenario de las ciudades y aldeas andaluzas, como en una cinta cinematográfica, con sus personales rasgos físicos y morales, con sus característicos géneros de vida ascética (el eremítico, el cenobítico, el peregrinante, el monástico-militar, el caballeresco, el predicador, etc.), con sus peculiares métodos de disciplina para la formación de los novicios, con sus ejercicios espirituales privativos (rezos, jaculatorias, lectura espiritual, oración y meditación, examen de conciencia, vigilias nocturnas, retiro, silencio, mortificaciones corporales, ayunos, disciplinas, distribución del tiempo, etc.), con sus particulares carismas, gracias de oración, don de lágrimas, visiones, iluminaciones, milagros, éxtasis, raptos, etc. Y todo esto localizado y a veces fechado con aquella escrupulosidad minuciosa y fiel que es habitual en las notas autobiográficas de Abenarabi, como ya vimos en nuestra anterior monografía. Muchos de los datos que en ella ya publicamos, tomándolos de pasajes de las principales obras de Abenarabi, reaparecen aquí, pero más completos y encuadrados dentro del vivo retrato que de cada maestro o compañero traza en su respectiva biografía. Para la historia de la espiritualidad del islam español, representa, por consiguiente, la *Epístola de la santidad*, en esta su parte tercera, el documento más revelador de cuantos hasta la fecha han sido estudiados por los especialistas. El lector profano podrá vislumbrar desde ahora la importancia de este documento, si piensa en la que tendría para la historia de la espiritualidad cris-

tiana del siglo XVI la aparición de un ignorado manuscrito en el que Santa Teresa de Jesús o San Juan de la Cruz hubiesen consignado fiel y minuciosamente cuantas noticias conservase su memoria de los maestros de espíritu que más influyeron en su formación y del estado de fervor o disipación en que a su juicio vivieran las órdenes religiosas coetáneas. Tiene además otro interés, quizá mayor: el de ofrecer al historiador una visión anticipada (quién sabe si un precedente explicativo) de la secta de los *Alumbrados* que desde principios del s. XVI comenzó a extenderse por Andalucía con caracteres más análogos en sus doctrinas y prácticas espirituales a estos *iluminados* del islam andaluz del s. XII, que no a los místicos alemanes con quienes ordinariamente se les compara y de los cuales se les cree discípulos.

La cuarta parte del opúsculo es más bien un epílogo de carácter doctrinal y que poco o nada interesa a la autobiografía de Abenarabi, pues por su contenido es una meditación de los divinos beneficios y de la gratitud que a ellos debe el alma.

El ms. árabe del Escorial núm. 741 (fols. 1-54 v.) que contiene la *Risalat al-cods* es de escritura magrebí, africana más bien, incorrecta y negligente. Su lectura en muchos pasajes me habría sido indescifrable, de no haber podido consultar otro ms. oriental del mismo opúsculo, el cual, aunque quizá más incorrecto que el escurialense, está corregido cuidadosamente al margen por un escriba occidental que dice haber cotejado el ms. con otro más fiel. Este ms. oriental es propiedad de mi amigo el docto arabista escurialense padre Nemesio Morata, O. S. A., que ha tenido la amabilidad de ponerlo a mi disposición para su estudio. Consta de 69 folios de 23 líneas. Los folios 30 y 31 están encuadernados equivocadamente fuera de su lugar, entre el 39 y 40 (1).

El estilo de Abenarabi en este opúsculo ofrece una diferencia bien notable en sus varias partes: la tercera, por su carácter histórico, está escrita en un estilo fácil, natural y corriente; las otras tres, en cambio, son retóricas y declamatorias, abundando en pasajes de prosa rimada que difícilmente se

(1) Para las referencias llamaremos *Esc.* al ms. de El Escorial, núm. 741, y *Mor.* al ms. del P. Nemesio Morata.

prestan a una traducción literal. Por esa razón y por su menor interés histórico, nos limitaremos a dar de esas tres partes un análisis con extractos de sus pasajes más importantes. La parte tercera, en cambio, la aprovecharemos por entero y casi a la letra. Hemos procurado huír, en la traducción, de todo tecnicismo, con el fin de acomodarnos a la mentalidad de los lectores profanos. El lenguaje técnico de los sufíes está lleno de términos cuyo significado sutil y esotérico explican sin gran precisión los diccionarios místicos redactados en árabe. Algunas veces esos términos equivalen aproximadamente a sus similares de la mística cristiana; pero lo más frecuente es que no sean sinónimos de éstos. En tales casos, es inevitable el uso de las perífrasis, para que la traducción deje traslucir lo más posible el sentido del texto original. Aducir en tales casos las razones filológicas e históricas que justifican la perífrasis, sería inútil para los especialistas e ininteligible y molesto para el lector profano.

I. La vida espiritual en oriente (1).

Por su forma de epístola, el opúsculo comienza con la salutación de rigor, en la cual se consignan los nombres completos de Abenarabi y del destinatario que, como ya hemos insinuado, es Abumohámed Abdelaziz b. Abubéquer, de la tribu de Coraix, natural de Almahdía (2) y habitante en Túnez (3). Abenarabi, antes de entrar en materia, elogia a su amigo, cuyas prendas de espíritu pondera; añade, no obstante, que en esta epístola se propone aconsejarle con toda sinceridad en las cuestiones que atañen a la vida espiritual, comenzando por exponerle el estado de la opinión entre los sufíes de oriente respecto de los occidentales. El tono de toda esta parte es, como ya dijimos, despectivo para el sufismo oriental, en vivo contraste con el tono apologético con que describirá en la parte tercera el sufismo español.

(1) *Esc.*, fols. 1-5; *Mor.* fols. 1-6 v.º

(2) Puerto en la Regencia de Túnez, distrito de Susa, a 210 kms. de Túnez.

(3) Sus relaciones con Abenarabi, anteriores a esta epístola, pueden verse en *Autob. cronol.*, párrafos 11 y 19.

"Desde el primer momento que llegué a estas tierras, pregunté por la gente de este método de vida ejemplar [los sufíes]... Condujéronme a cierta comunidad de sufíes que vivían juntos en un cenobio de altos muros y ancho patio; en seguida advertí que la meta de sus aspiraciones y el blanco de sus anhelos cifrábase en llevar bien limpios sus hábitos y más aún los llamativos colorines de las fimbrias de sus túnicas, y en traer bien peinadas sus barbas. Esto no obstante, pretendían que la gente del Magreb son gente de *realidad* sin *método*, mientras que ellos, por el contrario, son gente de *método* sin *realidad* (1). Esta sola frase basta para evidenciar, sin más, el error en que están, puesto que a la realidad no cabe llegar, sino después de haber logrado la práctica del método!... Angustiosos son, ¡oh amigo! los días en que vivimos: en ellos el intrigante es audaz y el tirano es tenaz; días son de sabios malvados, que sólo estudian para buscar qué comer; de gobernantes injustos, que dan sus sentencias sobre aquello que ignoran; de sufíes sospechosos, que sólo en los bienes de acá abajo encuentran su deleite: en el fondo de sus corazones tienen al mundo por tan grande cosa, que no creen haya sobre él nada digno de ser buscado; en cambio, en sus almas la verdad divina es cosa tan pequeña, que de ella se apresuran a huír; toda su atención y cuidado ponen en los tapices sobre que hacen la oración, en las fimbrias coloreadas de sus túnicas, en los hábitos que visten, en los bordones o cayados con que caminan; llevan bien a la vista las cuentas de sus rosarios llenos de adornos, como las viejas; son en realidad niños golosos y muchachos bien nutridos, sin ciencia que de lo ilícito los aparte y sin continencia que de los apetitos mundanos los aleje; las prácticas externas de la religión emplean a guisa de instrumentos para lograr las vanidades de este mundo; acógense a los cenobios y rábidas sólo para gozar de los bienes, lícitos o ilícitos, que estas casas poseen; ensanchan las bocas de sus mangas y engordan sus cuerpos."

"¡Oh amigo mío!; ¡si tú los vieses con qué énfasis recitan sus oraciones sin conservar las filas rituales! Entre cada uno y su vecino dejan en la fila un espacio capaz para que mil demonios quepan cómodamente; pero si luego por acaso vienes tú y llenas aquel vacío, verás

---

(1) Llaman los sufíes *realidad* (حقيقة) a la unión mística del alma con Dios, la cual es fruto de la gracia, más que efecto de la preparación activa del sujeto. En cambio, la palabra *método* (طريقة) significa esta preparación activa, es decir, lo que los místicos cristianos llaman *vía o camino* de la perfección, el conjunto de reglas ascético-místicas, cuyo ejercicio y práctica dispone y prepara al alma para llegar gradualmente a la unión con Dios.

cómo fruncen el ceño sus rostros, y si por descuido pisas con tu pie el tapiz en que uno de ellos ora, te dará un puñetazo donde bien le venga, aunque te rompa una costilla. ¡Estas prácticas y otras semejantes son las que constituyen el método ascético de que se glorían esos sufíes de tu época, ¡oh amigo mío!... Si sus rostros miras, verás unos ojos de mirada dura, inquieta y colérica; si miras sus almas, verás unas almas henchidas de orgullo; si miras sus corazones, verás unos corazones disipados, vacíos de vida interior, santa y sublime, hechos ya una pura ruina hasta en sus cimientos, verdaderas guaridas de feroces leones y madrigueras de lobos aulladores. Tanto que, al verlos, pedirás a Dios que de ellos te libre. Yo he encontrado en estas tierras alguno de estos sufíes que vestía zaragüelles de los que gastan los eunucos (sin avergonzarse de ello ante la presencia del Misericordioso) y que ignoraba tan en absoluto los requisitos litúrgicos de la ley religiosa, que ni siquiera era apto para servir de mozo de limpieza en las letrinas... Esto no obstante, ¡oh amigo mío!, a veces entra a convivir con ellos el sufí sincero y justo, pero se le desconoce, y el místico perfecto que ha llegado a la intuición de Dios, pero se le deja de lado y no se le hace caso, porque todo el mundo lo cree uno de tantos, puesto que vive en comunidad con ellos en el mismo domicilio, aunque no tenga con ellos el menor trato. De ellos me cupo en suerte conocer personalmente en Egipto, en el cenobio del Cairo, a uno de edad madura, que casi podía decirse que era un místico perfecto y en el cual no había tacha, y de ello me congratulé porque no había encontrado todavía otro semejante."

"Yo me junté con un maestro de espíritu, a quien se le llamaba entre ellos "maestro de los maestros" (así mismo me lo dijo él en persona), y observé por cierto que era hombre ecuánime y justo para consigo mismo respecto de su interlocutor. Este maestro pretendía que en tierras de occidente no tenía Dios persona alguna que conociese el método o camino que hacia El conduce ni que tratase siquiera de averiguarlo. Tu amigo no quiso de primera intención discutir con él de viva voz ni aun exponerse a conversar sobre el tema; pero luego pensé que aquello era una injuria y una enormidad, y comenzamos a explicarle un contado número de los misteriosos dones con que Dios te distinguió a ti, y después le informamos acerca de algunos estados místicos de nuestro Señor Abumedín, la quinta esencia de los santos (1). Quedóse el hombre atónito ante lo que oía y exclamó: "¡No imaginaba "yo que en tierras del Magreb hubiese algo semejante a eso!" Des-

(1) Sobre Abumedín y sus relaciones con Abenarabi, cfr. *Autob. cronol.*, párrafos 10 y 15.

pués, uno de nuestros discípulos le propuso una cuestión de teología esotérica, relativa a la creación del infierno, y por Dios te juro que no supo añadir ni una palabra a estas con que respondió: "No sé "nada de eso." Y a la verdad que al responder así fué justo consigo mismo, pues reconoció su propia imperfección, y se agotó su locuacidad y todos sus fuegos se extinguieron. Entonces le dije: "Si esto "te ha pasado tratándome a mí, que soy, en materias espirituales, "tan imperfecto y despreciable que ni merezco ser contado en el número de los sufíes de occidente, ¿qué te pasaría si vieses con tus "propios ojos a los grandes, a los príncipes, a los más distinguidos "maestros de espíritu que viven en el Magreb y que son extraordi-"narios?" El asintió a mis palabras y de buen grado concedió que tenía razón. De lo cual di gracias a Dios que me había inspirado y sugerido."

"Por lo que toca a los sufíes que en estas tierras practican el ejercicio del canto religioso para provocar el éxtasis, realmente toman la religión como cosa de juego y divertimiento. No les oyes decir otra cosa que "¡He visto a Dios y me ha dicho esto y me ha hecho lo "otro!" Pero si a seguida le preguntas a ese tal cuál sea la realidad mística que Dios le otorgó o el misterio que le reveló en su trance extático, no encontrarás en él sino un deleite sensible y una voluptuosidad satánica: el demonio es, en efecto, quien por medio de su lengua lanza gritos; y mientras el otro iluso, el cantor, sigue rebuznando sus versos, él pierde el sentido. Nada más parecido a estos sufíes que el pastor de ovejas, que a gritos llama a su rebaño, avanzando y retrocediendo el compás de sus propios gritos, sin que puedas saber por qué ni para qué. De aquí que todo maestro de espíritu a cuya dirección esté encomendada en estos tiempos la formación de débiles novicios, se vea obligado a no hablarles para nada del canto religioso y a prohibirlo en absoluto, así de palabra como de obra A las gentes de este país nosotros ya les hemos explicado alguna vez el valor que puede tener el canto religioso y las corruptelas a que conduce. Ellos nos objetaban aduciendo los éxtasis que en la *Risala* del Coxairí (1) y en otros libros se narran de aquellos maestros de espíritu que practicaron el ejercicio del canto religioso. Para resolver sus objeciones,

(1) Esta *Risala* o tratado de sufismo es el manual clásico entre los místicos ortodoxos del islam. Su autor, el Coxairí, murió el año 1074 de J. C., en la ciudad de Nisapur. Se titula *Carta a la comunidad de los sufíes en tierras del islam*. La escribió el año 1046 de J. C. Además de la edición del texto árabe (Cairo, 1318 hég.), existe una trad. alemana de R. Hartmann, titulada *Das Sûfîtum nach al-Kushairî*. El problema del canto religioso se trata en la pág. 178 del texto árabe.

nosotros les pusimos en claro los puntos oscuros de la *Risala* y procuramos fijar las expresiones vagas de su texto. Ellos acabaron por confesar que el canto religioso es, dentro de la jerarquía de los grados que integran la vía unitiva, una imperfección. Algunos de mis oyentes abandonaron su ejercicio; pero otros, aun reconociendo que es una imperfección, continuaron practicándolo."

"Porque conviene que sepas, amigo mío, que cuando yo expliqué en el templo de la Meca aquellas lecciones públicas acerca de los sufíes que se dan a sí mismos tal nombre sin serlo y acerca de sus vicios, molestaron mis palabras a uno de mis oyentes y exclamó: "¿Qué motivo le habrá impulsado a decir eso? ¡Mejor fuera que lo "hubiera callado!", y otras expresiones semejantes. Claro es que su oposición no sirvió sino para afirmarme yo más en mi idea de que cuanto yo había dicho era verdad, puesto que a él le molestaba. Aquel individuo, en efecto, al hablar así cerraba los ojos para no ver las fundadas razones en que yo me apoyaba al obrar de aquel modo. Él las admitía, sin duda, en principio, puesto que más de una vez se las hice oír y, no sólo no las repudió, sino que, antes al contrario, le parecieron justas. En cambio, cuando mis censuras recaían concretamente sobre los sufíes de su tiempo, entonces ya le parecían excesivas e indiscretas, sencillamente porque como él vivía en la misma época, temía que mis censuras recayesen también sobre él mismo y ese temor le entristecía. Si hubiese sido hombre ecuánime, lo que habría hecho sería examinar bien su conciencia."

"Porque todo aquel a quien tales censuras molestan, es que adolece de los defectos censurados. Por eso se inquieta, pues si de ellos se sintiese exento, de seguro que se quedaría tan tranquilo al oirlas, como se queda tranquilo cuando oye censurar a los ladrones, salteadores de caminos y otros malhechores semejantes. En cambio, porque se siente copartícipe en los defectos de esos sufíes, acógese, como a lugar de refugio, a la contradicción de las censuras, para salir así mejor librado, aunque contradiga a la verdad. Pero la contradicción de mis censuras no es cosa que carezca de precedentes; antes bien, siempre ha ocurrido que todo el que, en cualquier época, se ha consagrado a tratar de los vicios, defectos e imperfecciones morales, para ponerlos en evidencia y censurarlos en concreto o en abstracto, se ha visto constantemente vituperado por sus coetáneos, cabalmente por eso, porque no ha prestado su asentimiento y aprobación a los gustos y tendencias de la época. En cambio, una vez que ese censor muere y su tiempo pasa y nuevas generaciones le suceden, entonces se reconoce lo fundado de sus censuras y todo el mundo dice: "¡Ya decía fulano que en su tiempo las "gentes eran así."

II. Examen de conciencia de Abenarabi (1).

A) La crisis religiosa y su solución.

"Después de esto, he de informarte, amigo mío, de lo que me ha ocurrido con mi alma."

"Cuando yo vi que Dios había abierto a mi corazón la puerta de la sabiduría y hecho fluír hasta él la corriente de sus mares, cuando hubo sumergido mi espíritu en lo más profundo de sus abismos, advertí, al dirigir la vista sobre las aguas del océano aquel de la sabiduría, que sus olas, azotadas por los vientos huracanados, alzábanse con furioso bramido; mas si luego contemplaba el oleaje del mar de las intuiciones y de los misterios, que en mi pecho se agitaba, encontrábalo de pronto tranquilo e inmóvil, en medio del choque violento y continuo de las ondas del otro océano de la sabiduría, movidas con furia por los vientos de la tempestad. Principalmente en la Meca se apoderó de mí, por esta causa, terror intenso, inquietud enorme, mortal pavor. Resolví en consecuencia romper mis propósitos de vida docente y no sentarme ya más a enseñar a las gentes. Pero se me ordenó que me sentase y que diese a las gentes mis sinceros consejos; y como aquel mandato se me imponía (por Dios) con la violencia de un precepto forzoso e indeclinable, me senté a enseñar elevando el tono de mi voz y con la espada de la crítica desenvainada. Después, sin embargo, a solas conmigo en mi habitación, púseme a comparar y contrapesar, de un lado los dones místicos que Dios me había concedido, y de otro el estado espiritual en que mi alma se encontraba. Y como entre aquellos dones y este estado no encontré relación alguna que los atase, ni causa que cumplidamente los explicase, temí, oh amigo mío, que Dios me hubiese tendido algún lazo para engañarme con astucia. A solas, pues, conmigo en mi aposento, entróme, de esa sospecha, una tal preocupación como sólo Dios sabe. Yo no encontraba camino por el cual penetrar para conseguir la purificación de mi alma. Todas las rutas, en efecto, habíanseme obstruído con el cúmulo de las verdades esotéricas e intuiciones varias que había recibido. Y así seguí hasta que Dios tuvo la bondad de inspirarme una visión en sueños, por la cual logré la victoria sobre mi propia alma y conseguí fijar la exacta ponderación de sus méritos. Ello fué que yo me vi en mi sueño como si entrase en el paraíso, y cuando hube ganado la puerta y la dejé tras de mí sin haber antes visto ni el fuego, ni la resurrección, ni la cuenta, ni ninguno de los otros

---

(1) *Esc.*, fols. 5-21 v.°; *Mor.*, fols. 6 v.°-28.

terribles episodios que acompañan al juicio del alma, sentí en mi interior una tan gran tranquilidad y espiritual reposo y alegría, como no es posible calcular siquiera. Y después de loar a Dios por ello, tal y como en el Alcorán se dice que lo hacen las almas, [que en el paraíso entran sin cuenta ni pena previas], desperté y, al despertar, me percaté de que en mi estado espiritual había sin duda miserias y defectos y de que mi alma, engañada por los dones de ciencia que Dios me había otorgado, pretendía ocupar un rango superior al que por su estado moral le correspondía. Porque si efectivamente mi alma hubiera ya llegado a la intuición cierta de la Verdad, es decir, a una intuición intelectual, santa y divina que le hubiese hecho perder la conciencia de su propia realidad, no habría sentido placer alguno al entrar en el paraíso, ni experimentado aquella espiritual quietud, puesto que el goce o fruición de la majestad de Dios le habría absorbido impidiéndole darse cuenta de su propio reposo o quietud espiritual y hacerse cargo de su liberación de las terribles pruebas que acompañan al juicio. Mi alma entonces quiso argüirme en contra con la objeción decisiva que se funda en el hecho de que los elementos esenciales del ser humano se distinguen entre sí y son de grados jerárquicos diferentes (1). Yo no di oídos a su objeción, y así, mi argumento en contra suya quedó en pie. Seguí, pues, echándole en cara su imperfección y la enormidad de sus pretensiones respecto de una cosa que estaba muy por encima de ella."

B) El examen del alma y la confesión de sus defectos.

"Di entonces gracias a Dios que me había otorgado la victoria sobre mi alma y dirigiéndome a ésta le dije: "¡Oh alma mía! Por la "gloria de Aquel que te dió una naturaleza inclinada a la contradic-"ción y te hizo ser sujeto apto para toda cualidad vituperable, yo te "juro que no te dejaré tranquila con tus pretensiones, hasta que yo ha-"ya sometido todos tus estados de conciencia al contraste del Libro de "Dios y de la ley de su Profeta; si con estos modelos estás de acuer-"do y no encuentro en ti defecto alguno, accederé de buen grado a que "me domines como pretendes...; mas si te encuentro inferior a tales

(1) El sentido es: "Mi alma se defendió diciendo que si la intuición y fruición de la Majestad divina no le impidió sentir las emociones de reposo y alegría experimentadas al entrar en el cielo sin haber sufrido aquellas pruebas, se debía eso sencillamente a que las facultades del alma son varias y de jerarquía distinta: el entendimiento y la voluntad, facultades superiores a la sensibilidad, pueden estar absortas en la intuición y fruición de Dios, sin que esta absorción anule el ejercicio de la sensibilidad inferior."

"modelos, quedarán en pie mis argumentos en tu contra. Pero como yo "soy benévolo y misericordioso para contigo, transigiré y veré si caminas "al menos siguiendo las huellas de los Compañeros del Profeta. Si del "examen sales imitadora de alguno de ellos en alguna de sus virtudes, "te dejaré con él y quedaré contento en ti; mas si no te encuentro en "tal situación, seguiré caminando contigo tras las huellas de los asce-"tas de la generación inmediata a los Compañeros de Mahoma y de los "que tras aquéllos vivieron. Si con alguno de ellos coincides en tu con-"ducta, bien; pero si quedas por debajo de su nivel, el fuego más que "tus pretensiones será lo que mereces, pues toda tu sabiduría y ciencia "esotérica la estimaré como moneda falsa en manos de banquero ex-"perto." Respondió entonces mi alma y en parte dijo algo que es ver-dad: "Por lo que toca al Profeta, no compares mi estado espiritual "con el suyo, por respeto a su dignidad, pues en la dignidad profética "ni aun debemos osar poner el pie. No tienes, por tanto, derecho a ar-"güir en mi contra con el ejemplo del Profeta, mar de perfección en "el cual naufragan tanto la masa común de los fieles como los esco-"gidos... Y digo lo mismo del Alcorán, océano máximo, cuyo abismo "es insondable porque no tiene fondo al cual se pueda llegar, ni orillas "a las cuales se pueda arribar..."

[Sigue ponderando los sublimes misterios del Alcorán, inaccesibles a la razón natural, para inferir que no es tampoco justa la pretensión de contrastar su estado de conciencia con el modelo de la revelación alcoránica. Confiesa, en cambio, que ya sería más discreto empeño el de comparar su estado espiritual con el de los ascetas de los primitivos siglos del Islam, cuya pobreza y austeridad en el vestir y en el comer pondera. Abenarabi, con la mira puesta en estos modelos, sigue arguyendo contra su propia alma en estos términos:]

"En nombre de Dios te pido ¡oh alma mía! que me digas: "¿Acaso "fuiste nunca más pobre que ahora, desde que habitas en la Casa Santa "de Dios?" Mi alma me respondió: "Seguramente que no." Mas yo le repliqué: "¡Loado sea Dios! ¿Cómo puede ser eso si te veo vestir camisa, "manto, zaragüelles, jubón, turbante, zapatos y capa, y te veo comer pan "fino, carne fresca y confituras, y veo que te sirven los príncipes y que "tus órdenes son obedecidas de tal modo que si dices "haced esto", se "hace, y si dices "no hagáis eso", no se hace? ¿Por dónde vas a ser tú "como aquellos ascetas?... No eres, en verdad, de su linaje! Avergüén-"zate a los ojos de Dios y vuelve sobre tus pasos!"

[Este primer defecto, confesado aquí por Abenarabi, repítelo con nuevos pormenores poco después, al examinar su conciencia a la luz de los ejemplos de austeridad y virtud que tras de sí dejaron Omar b. Aljatab,

Otsmán b. Afán, Alí b. Abutálib, Abubéquer Asidic, Suleimán el Farisí y otros santos, Compañeros de Mahoma. He aquí el pasaje relativo a esta nueva confesión de su falta de sobriedad en la mesa:]

"¿Obraste acaso tú ¡oh alma mía! con tus discípulos y compañeros, alguna vez de esa manera? ¿Preferiste para ellos el manjar delicado y para ti la bazofia? Ella me respondió: "¡No, por Dios! Antes bien, "seguí con ellos una de estas dos maneras de obrar: si yo no tenía "para mí otra cosa que el manjar que ante ellos para comer les ponía, "acompañábalos a la mesa; pero si yo tenía algún plato más suculen- "to, como dulces, bizcochos y cosas semejantes, me lo comía a solas di- "ciendo: "Este plato, como más fino y delicado, me corresponde a mí." "Con estos fútiles pretextos me engañaba a mí mismo, para no reba- "jarme a mis propios ojos al comerlo. Decíame, en efecto, para mis aden- "tros: "Estos hermanos están todavía en el grado del aprendizaje y "por eso conviene que yo no siembre en sus corazones el amor de los "deleites sensibles dándoles de comer un plato como éste. En cambio, "en el grado que yo estoy, ningún efecto puede ya producirme seme- "jante manjar. No hay, pues, inconveniente alguno en que yo lo tome."

"Y en tal estado de ánimo me lo comía, sin ver que Dios me había de pedir estrecha cuenta de los deberes que consigo lleva la vida en común, el ínfimo de los cuales me obligaba sin duda a participar de la bazofia que todos comían."

[Ante el ejemplo de Suleimán el Farisi, del cual se dice que reducía todas sus pláticas a la lectura del Alcorán, huyendo de la oratoria retórica y florida, Abenarabi obliga después a su alma a que confiese que muchas veces sentía fastidio del rezo alcoránico y de las otras devociones vulgares, encontrando, en cambio, gran placer en oír y recitar versos rebuscados y enfáticos, en las sesiones de canto religioso a que con los sufíes asistía. El pasaje tiene, además, excepcional interés por la viva y pintoresca descripción de estas sesiones y de los éxtasis taumatúrgicos que en ellas acaecían. Dice así:]

"Recitaba el cantor sus versos llenos de flores retóricas y de seductores giros, y, al oírlo, me agitaba yo estremecido de emoción, y poniéndome de pie exclamaba: "¡Bravo! Por Dios juro que eso está muy bien." Y así, juraba por Dios en falso. Entre tanto, aquel maldito cantor, instrumento de Satán, no cesaba de hacerme bailar, como lo hace el juglar con su mono, y cuando ya había logrado de mí lo que deseaba, dábame un bofetón y me hacía caer de costado. Entonces alguno de los presentes, de tan escasa piedad como yo, cubríame con un manto, como para dejarme ya en paz; luego yo me levantaba y me felicitaba de mi rapto, mientras los ángeles del cielo me daban el pésame por la

ruina de mi fe y la pérdida de mi razón (1). Cuando la noche llegaba a su término, yo y aquel grupo de gentes, malvadas como yo, rendidas de fatiga de tanto danzar, apenas si lográbamos conciliar el sueño un momento y ya la aurora apuntaba. Nos levantábamos, pues, para hacer las abluciones rituales (si es que aquello merecía el nombre de ablución, y en seguida nos íbamos a la mezquita. Esto último, cuando por la gracia de Dios ocurría así, porque, si no, lo más frecuente es que quienes en tal estado se encuentran hagan en sus casas la oración de la mañana en un santiamén y de cualquier manera, suprimiendo la mayor parte de los ritos. Después me acostaba a descansar. ¡Ah, Dios mío! *Vade retro!* ¡No es este el camino de Dios! Si por acaso me ayudaba Dios con su gracia más que a los otros, hacía mi ablución ritual y salía de casa a la mezquita; una vez dentro; si me decían que ya la oración pública había terminado, no experimentaba por ello tristeza alguna ni me importaba un bledo, antes bien hacía en privado mi oración y me marchaba tan tranquilo, como si nada hubiese perdido, con el corazón alegre y despreocupado, cual si con aquella actitud y estado de ánimo me dijese yo para mis adentros: "El mérito de la oración ritual en común ya lo he ganado con la intención de asistir a ella, y "además Dios me ha ahorrado la molestia de soportar la lentitud del "oficiante." Si, en cambio, llegaba a la mezquita a tiempo para asistir a la oración en común, entonces, una de dos: si me encontraba con el espíritu tranquilo y libre de toda fatiga, o bien asistía al oficio con la imaginación fija en el recuerdo de la noche pasada, pensando en la hermosura de la sesión, en lo bien que recitaba aquel cantor y en la belleza de sus versos, de modo que hacía la oración completamente distraído y sin darme cuenta ni del oficio ni de las palabras, porque lo único que hacía era ejecutar mecánicamente lo que a los fieles veía hacer: postrarme si se postraban, inclinarme cuando se inclinaban, levantarme si se levantaban y sentarme si se sentaban, o bien se apoderaba de mí el sueño —esta es la segunda hipótesis— y entonces me limitaba a esperar que el oficiante acabase la oración, lleno de impaciencia ante la pesadez con que leía el Alcorán, maldiciendo de él en mi interior, odiándolo cordialmente y diciendo: "¡Qué pesado es este hombre! Pues "no ha comenzado con el capítulo IX o con el LVI del Alcorán [que son tan largos]! ¿Por qué no se ha contentado con los capitu-"los LXXXII u LXXXIX [que son los más breves], cuando el Pro-"feta mismo es el que manda que los oficios sean cortos? Eso es con-"trariar las costumbres tradicionales del Profeta!" ¡Oh, alma mía! Al

(1) Cfr. Asín, *La mystique d'Al-Gazzâlî*: "Mélanges de la faculté orientale." Beyrouth, 1914; tomo VII, págs. 94-95.

indignarte en esa forma, al escandalizarte de aquello hacíaslo en verdad por motivos bien ajenos al celo religioso. Porque ¿cómo no te avergonzabas a los ojos de Dios ante el recuerdo de la noche anterior, en que te viste, alma mía, convertida en juguete de Satán, víctima de sus burlas, sometida por el cuello al yugo de sus violentos golpes y sujeta tu cabellera por sus manos, y, a pesar de todo ello, en vez de encontrar fastidio, sentías gran placer? Pero la desgracia mayor de todas, la calamidad más grave, la enfermedad mortal y la catástrofe definitiva (que nadie sino Dios podría sondear) era que yo, estando como estaba en tal situación de ánimo, decía, sin embargo, que mi alma vivía con Dios y en Dios, que por Dios me levantaba en mis trances extáticos y que con Dios pronunciaba entonces mis frases enigmáticas y audaces y que hasta la unión con Dios había llegado y que con El hablaba y que Dios me decía esto o lo otro. Aún llegaba a más alguno de aquellos necios como yo, pues irritado si se le contradecía, exclamaba: "¿Por qué no me interro"gan cuando salgo de mi rapto extático?" Y por cierto que si se le hubiese interrogado habría quedado cubierto de vergüenza, sin saber qué decir. Y aun en el supuesto de que algo hubiese respondido, sus respuestas habrían sido mentirosas, igual que las que yo daba, como inspiradas por Satanás, que con astucia presenta al espíritu fantasmas engañosos, los cuales el iluso interpreta luego erróneamente. Ya lo predijo Dios [*Alcorán*, VI, 21]: "Los demonios inspirarán a sus clientes "a que disputen con vosotros; si les dais oidos, vendréis a ser idólatras." El falso místico es, pues, un cliente de Satanás, que por su lengua habla, y el que a sus palabras da oídos, entre los idólatras o politeístas se cuenta. Y no es preciso decir más sobre una reunión que encierra o contiene politeístas y clientes de los demonios."

"Mi maestro de espíritu (1), que era de los místicos expertos en achaque de revelaciones y éxtasis, refirióme de un hombre, ciego de la vista corporal, pero de gran santidad, que asistiendo una vez a cierta sesión de estas de canto religioso, exclamó de pronto: "El diablo "acaba de entrar aquí en figura de macho cabrío." Y efectivamente lo vió que iba olfateando a todos los allí presentes, uno por uno. Añadió mi maestro que el ciego se sentó y comenzó a describir exactamente los rasgos externos característicos de todos los presentes, uno tras otro, tal y como eran por sus figuras y trajes, y al mismo tiempo decía: "¡Mira "al maldito Satanás cómo va caminando hacia ellos y los va mirando!" Hasta que al fin exclamó: "Míralo cómo se fija en uno de ellos que

(1) El texto no da el nombre del maestro a que Abenarabi alude aquí; es, sin embargo, evidente que se trata de alguno de sus maestros españoles.

"lleva capa bermeja y la cabeza tocada con turbante y velo. Vol-"veos hacia él." Volvímonos —continuó mi maestro— y vimos que en efecto el sufí, a quien aludía, se esforzaba por caer en el éxtasis. El ciego siguió diciendo: "Ahora veo que el maldito Satanás se detiene "ante ese hombre." Luego añadió: "¡Míralo cómo intenta atravesarlo "con su cuerno!" Finalmente exclamó: "¡Ya lo embiste y lo cornea!" Y, en efecto, he aquí que aquel sufí lanzó un grito y, vencido por la fuerza del trance extático, se puso de pie y comenzó a proferir frases enigmáticas y audaces. Los concurrentes le imitaron poniéndose también en pie, mientras él seguía en aquella guisa."

C. *Digresión sobre la licitud del canto religioso y la discreción de espíritus.*

[Interrumpe aquí Abenarabi el diálogo que con su propia alma sostenía, para intercalar una digresión sobre la licitud del canto religioso. Después de citar varios textos alcoránicos y palabras del maestro Abumedín que reprueban el empleo de los versos en los actos religiosos, desenvuelve su tesis en estos términos:]

"Todos los maestros de espíritu que hayan practicado el ejercicio del canto religioso, una de dos: o bien habrá sido antes de alcanzar el grado de confirmación en la unión con Dios —y en tal período el canto religioso es ilícito, a nuestro juicio—, o bien habrá sido después de alcanzar dicho grado, y, en tal hipótesis, si practican ese ejercicio con sujeción a las condiciones taxativas que explicamos en otros lugares, puede pasar; pero teniendo en cuenta que con ello el tal maestro habrá descendido del sublime grado en que ya estaba a otro inferior y menos perfecto, por buscar un deleite sensible. Esta es la razón por la cual hablando de cierto maestro de espíritu a quien personalmente habíamos conocido y del cual entonces se nos dijo que era apasionadísimo del canto religioso (siendo así que anteriormente ni siquiera lo mentaba en sus enseñanzas), al consultarnos alguien entonces acerca del juicio que tal maestro nos merecía, dijimos: "Ese maestro había alcanzado "ya el grado de confirmación en la unión, mientras que el canto reli-"gioso, pertenece, por el deleite sensible que produce, a un grado in-"ferior en el camino de la perfección; luego, a mi juicio (aunque sólo "Dios sabe la verdad), ya no es aquel mismo maestro confirmado en gra-"cia. Porque ¿acaso no descendió voluntariamente de su alto grado por "darse una satisfacción sensible y mundana entregándose al goce de las "emociones del canto religioso? Su alto grado de perfección servirá aca-"so de título para ennoblecer o sublimar al canto religioso, pero no a "la inversa, pues el canto religioso se sublima por los místicos ilu-

"minados que lo practican, mas éstos jamás se ennoblecen con su ejer- "cicio. . Todo ello cuando se trate —como hemos dicho— de un maes- "tro de espíritu que sea de altísima perfección, lo cual ocurre raras "veces, salvo en el caso de que Dios quiera conservarlo, a pesar de "todo, en aquel grado sublime de confirmación en gracia durante largo "tiempo. Tenga, pues, presente el maestro de espíritu que, si es ya un "místico iluminado y confirmado por Dios en la unión con El, puede "ser depuesto de tan alto rango y que si torna al ejercicio del canto "religioso, su retorno significa un castigo que Dios le impone por al- "gún pecado que habrá cometido. Cabalmente por eso se siente enamo- "rado con pasión del canto religioso y sólo en éste experimenta sus "éxtasis, y cuando el canto religioso le falta, no los experimenta. Es, "pues, una insidiosa prueba a que Dios somete su virtud, para ver si "se deja engañar. Llore, pues, por su alma y examine su conciencia. "Es seguro que encontrará algún pecado que por fuerza ha debido "cometer."

[Este problema de la licitud del canto religioso sugiere a Abenarabi la necesidad de discernir con cuidado en las emociones que el alma experimenta en el éxtasis, las que proceden de la gracia de Dios y las que, a pesar de todas las apariencias, se deben a sugestión diabólica o a estímulos naturales de la psicología humana. Estamos, pues, en presencia del interesante tema que los místicos cristianos llamaron, desde el siglo XVI, *la discreción o discernimiento de espíritus*, que Abenarabi desarrolla en los siguientes términos:]

"Se dan en el hombre una multitud de estados psicológicos, todos los cuales se pueden reducir a dos, que se llaman *angustia* y *desahogo* del ánimo, o, si quieres, *temor* y *esperanza*, o, si te parece, *fastidio* y *bienestar*, o, si prefieres, *encogimiento* y *familiaridad*, etc etc. Ahora bien, siempre que el hombre (cualquiera que sea su condición, místico iluminado o simple novicio, confirmado ya en la gracia de la unión o expuesto aún a versatilidades de conciencia) se sienta afectado por alguno de estos estados de ánimo, es imposible que tal estado le afecte sin la intervención de algún motivo o causa que lo produzca. Tan sólo un caso de excepción puede darse y es aquel de que los maestros de espíritu hablan, a saber: cuando en contados momentos el alma experimenta la emoción de angustia o de desahogo, sin conocer su causa, y en estos casos los místicos expertos temen que tales emociones no sean alguna insidiosa prueba a que Dios los somete. Siempre, pues, que el hombre se sienta afectado por alguno de estos estados psicológicos, debe de examinar cuál sea el impulso o motivo que lo determina y en cierto modo se lo impone. Si el motivo ha sido un versículo del Libro

de Dios, entonces la emoción sentida se funda en sólido cimiento. Y la prueba de ello es que el alma sensitiva o apetito concupiscible no es sujeto apto para recibir el Alcorán excelso, antes bien, por su propia naturaleza y esencia, se le hace pesado o molesto. Todavía es más inverosímil que Satanás tenga parte alguna en la producción de esos estados psicológicos que experimenta al leer el Alcorán, puesto que Satanás no tiene otro medio de influír en ti que tu propia alma sensitiva y a ésta, como hemos dicho, le repugna, por su débil naturaleza, el soportar el Alcorán. Luego es imposible que del Alcorán surja un estado psicológico cualquiera, debido a influencia de Satanás o del alma sensitiva. Se ve, por consiguiente, que tal estado psicológico tiene que subsistir en el entendimiento, el cual subsiste en el espíritu y no en el alma sensitiva. Mas el espíritu humano es amigo del ángel, y el ángel es amigo de la ciencia, de la sagacidad, de la inspiración, de la mano diestra, de la vida futura, de la vigilancia, de la verdad y de la certeza. Luego es preciso que en ese estado psicológico, que en ti se ha despertado al leer el Alcorán, exista el amigo de la ciencia o de alguna otra de las realidades que te acabamos de enumerar..., así como, en el caso de que el estado psicológico se deba a influencia de los versos, del canto religioso, del aplauso y de la música, únicamente puede subsistir en la concupiscencia y ésta en el alma sensitiva, la cual es amiga de Satanás, cuyo aliento es la poesía erótica... De modo que Satanás es para el alma sensitiva lo mismo que el ángel para el espíritu: así como el ángel es el fiel administrador de las cualidades buenas que antes hemos enumerado en parte, así también Satanás lo es de sus opuestas; es decir, que Satanás es el encargado de la ignorancia, como el ángel lo es de la ciencia; y dígase lo mismo de las otras cualidades: la sospecha y su opuesta, que es la sagacidad; la tentación, y su contraria la inspiración; la izquierda, opuesta a la derecha; la vida presente, contraria de la futura; la negligencia, opuesta a la vigilancia; el error, contrario a la verdad; la duda, opuesta a la certeza; el pecado, contrario a la virtud; el antropomorfismo en la concepción de Dios, contrario a la concepción de un Dios trascendente; el politeísmo, en sus varios grados, opuesto al monoteísmo, y así respecto de las otras cualidades opuestas, que sería prolijo enumerar en esta breve improvisación, pues se trata de un tema amplísimo, del cual aquí no cabe más que ofrecer un ejemplo esquemático."

"Según esto, todo estado psicológico que nazca del Alcorán debe elevar al sujeto que lo experimenta hasta la posesión de alguna de aquellas buenas cualidades en grado más alto que el obtenido por el canto religioso. Y decimos "que nazca del Alcorán", en el sentido de que

dicho estado psicológico vaya acompañado, en la conciencia del oyente, de la *idea* que el texto alcoránico leído despertó y no de la representación fantástica (provocada por la lectura alcoránica) de alguna persona de quien el oyente esté enamorado o de la imagen de la mujer que él haya escogido como "hermana en Dios", según pretenden algunos sufíes. Todo esto exige, además, determinadas condiciones."

"En cambio, todo estado psicológico que nazca de la poesía o del canto religioso debe hacer descender al sujeto que lo experimenta hasta alguna de las cualidades inferiores, opuestas a las que el Alcorán provoca."

"El misterio de esta diferencia está en que la fuerza evocadora del Alcorán tiene su raíz en ser éste la palabra de Dios, la cual, como santa por su esencia, está inmunizada contra toda imperfección y mácula, imposibles de concebir en él. Es, por tanto, absurdo suponer que provoque o determine en el alma otros estados psicológicos sino aquellos que sean conformes con la pureza nativa del Alcorán mismo. En cambio, la fuerza evocadora del verso tiene su raíz en ser éste palabra de la criatura, imperfecta por ende, manchada e incapaz de aspirar a la perfecta pureza, por razón de su propia esencia creada, mixta de perfección e imperfección. A lo más que puede llegar la poesía es a esto: a ser algo mezclado de perfecto e imperfecto, sin lograr jamás la pura perfección; y desde este *summum* puede, naturalmente, descender hasta lo más bajo en la escala de lo imperfecto y de lo sucio. Es, por tanto, imposible suponer que provoque o determine en el alma sino estados psicológicos imperfectos y sucios. Y cuenta que esto sucederá aun tratándose de los místicos iluminados que hayan llegado ya a la meta de la perfección. Con ellos, en efecto, hablo ahora y a ellos me refiero, es decir, a los señores y magnates de la vida espiritual, los cuales conocen bien por propia experiencia esto que estamos diciendo. Con los que ocupan grados inferiores a ellos, es decir, los postulantes y novicios, no tenemos para qué hablar de este tema. Por eso Abuyezid el Bistamí (1), al tratar del canto religioso como ejercicio espiritual de los místicos iluminados, niega rotundamente que constituya para ellos un grado de perfección y hasta los considera víctimas de un verdadero infortunio, del cual pide a Dios que a él personalmente

(1) Famoso místico oriental del s. IX de J. C. Es difícil averiguar a cuál de sus obras corresponden las citas que Abenarabí inserta en este pasaje. Massignon, en su *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane* (Paris, Geuthner, 1922), págs. 243-256, no alude, al estudiar extensamente la doctrina del Bistamí, a estas ideas suyas sobre la licitud del canto religioso.

lo libre, lo mismo que de otras gracias preternaturales, como son las de recorrer instantáneamente grandes distancias, andar sobre el agua y por los aires. En cambio, pedía a Dios que lo hiciera apto para recibir de El alguno de sus secretos misterios. Por consiguiente, si un maestro como Abuyezid hubiese creído que esos misterios divinos podía adquirirlos mediante el ejercicio del canto religioso, no habría rogado a Dios que lo preservase de él como de un peligro. Al tratar luego del novicio, dice: "Si veis al novicio inclinado a la práctica del canto "religioso, tened por cierto que todavía queda en su alma un resto de "afición a la frivolidad." Consideraba, por tanto, Abuyezid el canto religioso una frivolidad para el novicio y un grave infortunio para el iluminado."

"He citado estas palabras de Abuyezid únicamente porque llegó a mis oídos que cierta persona (de esas que obedecen ciegamente al criterio de autoridad en los problemas de la vida espiritual), cuando me oyó desaprobar el canto religioso (cuya esencia le expliqué con tal claridad, que acabó por darme la razón), decía luego: "Autoridad por "autoridad, prefiero someterme a la de los antiguos maestros de espí- "ritu, que aprobaban el canto religioso." Por eso hemos citado las palabras de Abuyezid; porque era uno de los antiguos maestros y nuestras palabras coinciden con las suyas."

"También ha llegado a mi noticia por conducto fidedigno que uno de esos que se las echan de maestros de espíritu sin serlo en realidad, asistía asiduamente a nuestra clase, y al oírnos tratar del canto religioso y de su licitud, pero demostrando que, aunque lícito, su ejercicio implicaba imperfección en los grados de la vida espiritual (para lo cual dábamos su definición exacta y señalábamos los peligros a que puede conducir a quienes lo practican), se llenó de ira y dejó de asistir. Pregunté luego por él para saber qué le había pasado, y me dijeron que decía: "Los maestros de espíritu, como Abenadacac, Abderrazac (1) "y otros, practicaban ya el canto religioso." Al oír esto no supe de qué maravillarme más: si de su ignorancia al juzgar de la verdad de una doctrina por los hombres que la profesan (puesto que a los hombres es a quienes no se les reconoce más que mediante la doctrina que profesan, mientras que la verdad de ésta jamás se la reconoce mediante los que la defienden), criterio sintomático de su crasa ignorancia y ciega sumisión al principio de autoridad, del cual criterio ¿cómo esperar en materia científica éxito alguno para quien lo sigue ni mucho

(1) No me es posible identificar la personalidad de estos dos místicos orientales, cuyos nombres faltan en las dos obras citadas de Massignon, tan ricas en índices onomásticos.

menos para los demás?, o bien si maravillarme de sus cortos alcances para enterarse de la doctrina que le habíamos expuesto acerca del canto religioso, puesto que nosotros no lo prohibíamos, antes bien declarábamos lícito el recitar poesías y el cantar, en la medida que la Revelación textualmente consigna, y sólo después de eso tratábamos de la imperfección que implica ese ejercicio en los grados de la vida espiritual, fijando el lugar preciso que ocupa entre ellos y la diferencia que lo separa de los demás, lo mismo que se establece por los maestros la diferencia que hay entre el que pone abnegadamente su confianza en sólo Dios y el simple asceta (1)."

III. Biografías de sus maestros de espíritu (2).

Esta tercera parte de la *Risala* es, como dijimos, su asunto principal y, por ello, la más extensa. Abenarabi entra en ella bruscamente, sin prólogo que la prepare ni transición que la justifique. Basta, sin embargo, la lectura de las dos partes anteriores para explicarse sin esfuerzo el objeto de esta tercera: enfrente de los ejemplos de corrupción y decadencia que la espiritualidad oriental le ofrecía, Abenarabi quiere presentar los de virtud y perfección de que fué testigo durante los cuarenta años que vivió en Occidente; a la vez, estos ejemplos de sus maestros y hermanos en religión sírvenle de motivos eficaces para su humillación propia y de estímulos para la enmienda de los defectos advertidos y confesados en la parte segunda.

1. *Abucháfar el Oryaní* (3).

"De entre todos mis maestros, el primero a quien encontré en el camino de Dios fué Abucháfar el Oryaní. Llegó a Sevilla, donde vivíamos, cuando yo comenzaba a iniciarme en el conocimiento de este sublime método de perfección espiritual,

(1) Suprimo en mi análisis el contenido de los fols. 12 v.º al 21 v.º, en que termina Abenarabi el diálogo con su alma, porque nada encierran de interés para su autobiografía.

(2) *Esc.*, fol. 21 v.º-40; *Mor.*, fol. 28-51 v.º

(3) *Esc.*, fol. 21 v.º; *Mor.*, 28 r.º Este maestro es el que el *Fot.* llama *passim* Abulabás. Cfr. *Autob. cronol.*, párrafo 7. Corríjase allí Loulé en vez de Soule, que por errata se puso. Esta identificación de Olya = Loulé fué hecha por David Lopes en su libro *Os Arabes nas obras de Herculano*, pág. 80.

y fuí uno de los que se apresuraron a acercarse a él. Entré, pues, a visitarle y me encontré con un hombre completamente entregado a la práctica de la oración mental. Le di mi nombre, y así que hubo conocido lo que de él deseaba, me dijo: "¿Estás firmemente decidido a seguir el camino de Dios?" Yo le respondí: "El siervo decidido está; pero Dios es quien otorga la firmeza." Entonces me dijo: "Cierra, pues, la puerta, corta los lazos de las cosas de acá abajo y siéntate a esperar que el Dador generoso de todo bien te hable tras de los velos que lo ocultan." Puse en práctica seguidamente sus consejos hasta que Dios se me reveló."

"Era este maestro un campesino iletrado que no sabía ni escribir ni contar; pero cuando hablaba de la ciencia de la unificación (1) no había ya más que oír. Con su sola intención fijaba las ideas como si las consignara por escrito y con su palabra ponía al descubierto la realidad positiva de los seres. Jamás lo verías sino haciendo oración mental, previamente purificado con la ablución ritual y orientado en dirección al templo de la Caaba. La mayor parte de su tiempo lo pasaba ayunando."

"Cogiéronlo cautivo los cristianos (2), tal y como él lo había previsto, pues a las gentes de la carabana con la cual iba de viaje les dijo: "Mañana nos cojerán cautivos a todos." Y en efecto, al amanecer se les presentó de improviso el enemigo y los cogió cautivos sin dejar uno. Hospedáronle honrosamente durante su cautiverio, destinándole una habitación limpia y hermosa en la cual trabajaba. Luego concertó su rescate con el infiel a quien pertenecía, por la suma, creo, de quinientos dinares. Vino pues a nuestra tierra [para procurarse la suma] y la gente le dijo: "Te la reuniremos tomándola de dos o tres personas." Pero él respondió: "No quiero tomarla si no es recogiéndola de muchas personas. Si me fuese posible reunirla tomando de cada hombre un solo céntimo, lo haría, porque Dios me ha asegurado que hasta un simple aliento con el cual

---

(1) Esta palabra —*tawhid*— tiene aquí el sentido técnico de "la unificación o unión íntima del alma con Dios en el éxtasis".

(2) Literalmente "los francos" (*al-afranch*). Entre los musulmanes de España, este nombre designaba los cristianos de la región nordeste.

se pague algo que sirva de rescate del fuego del infierno, es cosa que aprovecha a todo el pueblo de Mahoma."

"Otro de los hechos que le sucedieron fué que, estando en Sevilla en nuestra casa, Dios le dijo: "Los habitantes de Alcázar de Cotama (1) están necesitados de lluvia. ¡Anda, pues, a ellos y hazles la oración *ad petendam pluviam,* a fin de que Yo les dé el agua que necesitan!" Nos contó esta revelación y salió de Sevilla con dicho objeto, acompañado de Mohámed, uno de sus discípulos. Como entre nosotros y los habitantes de Alcázar mediaba el mar y una distancia de ocho días, alguien le dijo: "Ruega a Dios por ellos desde aquí." Pero él replicó: "Se me ha mandado que salga para ir a ellos." Salió, pues, de Sevilla, y cuando ya llegaba a Alcázar de Cotama y dominaba la población desde una altura, se vió imposibilitado de entrar en ella e hizo desde allí la oración *ad petendam pluviam,* sin que los habitantes se enterasen, y Dios en el mismo instante les dió el agua. Regresó seguidamente desde aquel lugar sin entrar en el pueblo y al llegar a Sevilla nos dijo su fámulo Mohámed, el que había ido con él: "Cuando Dios les envió el agua y la lluvia caía a raudales, el turbión nos envolvía por la derecha y la izquierda, por delante y por detrás; pero nosotros íbamos andando, sin que nos tocase ni una gota. Díjele entonces al maestro: ¡Refúgiate [si puedes] adonde la misericordia de Dios no te alcance!" El dió un grito y exclamó: "¡Por ella soy conducido, oh Mohámed Abenarabi! (2). ¡Qué lástima! ¡Si de ella me hubiese acordado allí! [en Sevilla]" (3).

"Entró a visitarle un hombre acompañado de su hijo. Yo estaba sentado a su vera. Saludó el hombre y dijo a su hijo: "¡Salúdale!" El maestro, a la sazón, había ya perdido la vista. El hombre aquel dijo entonces al maestro: "¡Señor! este hijo mío lleva el Alcorán y lo conserva de memoria." Demudóse

(1) Nombre primitivo de Alcázarquibir. Cfr. *Archives Marocains,* II, fasc. 2.º, pág. 19.

(2) Aquí declara implícitamente Abenarabi haber sido él quien acompañó a Abucháfar en aquel viaje.

(3) El sentido paréceme ser éste: "La misericordia de Dios me acompaña y conduce a doquiera que vaya. La lluvia, efecto de la misericordia divina, estaba, pues, a mi disposición sin necesidad de haber salido de Sevilla."

el maestro y dando un grito cayó en éxtasis y dijo: "¡El Ser Eterno es el que lleva al ser temporal! El Alcorán es el que sustenta a tu hijo y nos sustenta a nosotros. El es quien conserva a tu hijo y nos conserva a nosotros." (1). Y esto que dijo era indicio de cómo andaba siempre en la presencia de Dios."

"Era hombre de tan sólida piedad, que no le hacía mella reproche alguno, viniera de quien viniera. Cuando yo entraba a visitarle, decíame a menudo: "¡Bien venido seas, hijo piadoso. Todos mis hijos me contradicen y reniegan de mis beneficios, excepto tú, pues sólo tú los confiesas y reconoces y sólo tú me colmas de honores. Plegue a Dios que jamás te los borre de la memoria!"

"Preguntéle una vez qué le había ocurrido con Dios en el comienzo de su iniciación, y me contestó: "Todo lo que yo necesitaba ganar para el sustento de mi familia durante el año eran ocho costales de higos secos, de a cien libras cada uno. Cuando yo, pues, dejé de trabajar para consagrarme al trato con Dios en la soledad, mi mujer comenzó a gritarme y a injuriarme diciendo: "¡Levántate de ahí y trabaja y trae a casa lo necesario para mantener a tus hijos durante este año!" Con estas palabras mi mujer me turbó en mi propósito y dije en mi interior: "¡Oh Señor! esta mujer va a ser un obstáculo que se alce entre mí y Tú, pues no dejará de perseguirme sin cesar. Si, pues, Tú quieres que yo me consagre a tu trato, líbrame de la preocupación de mi mujer. Y si no me quieres para Ti, dámelo a conocer." Dios entonces me comunicó en lo más íntimo de mi espíritu esta respuesta: "¡Oh Ahmed!, siéntate tranquilo, pues no pasará este día sin que yo te traiga veinte costales de higos, lo bastante para mantener a tu familia dos años y medio, y más y más todavía. ¡Siéntate, pues, a conversar con Nós y no ceses!" "Apenas habría pasado una hora, cuando he aquí que un hombre llamaba a la puerta trayendo al hombro un costal de higos de regalo. Díjome entonces Dios: "Este es uno de

---

(1) El doble sentido de la frase nace de que las palabras حمل *llevar* y حفظ *conservar* significan aquí por el contexto *poseer una ciencia* y *guardar en la memoria,* respectivamente.

los veinte." Aún no se había puesto el sol, y ya tenía en casa los veinte costales completos. Mi mujer y los niños se llenaron de alegría y además mi mujer me dió las gracias, completamente contenta de mí."

"Era hombre de mucha meditación y lleno siempre de alegría en todos los estados de su trato espiritual con Dios. En la última visita que le hice acompañado de un grupo de hermanos en religión nos lo encontramos sentado. Después que lo saludamos, uno de los del grupo quiso hacerle una consulta; pero antes que se la hiciera, he aquí que el maestro levantando la cabeza dijo: "Tomad, ahí tenéis un problema que te propongo a ti, Abubéquer —y me señaló a mí— (1): No acabo nunca de maravillarme de aquel dicho de Abulabás b. Alarif (2): "Hasta que se aniquile el que no existió, y subsista el que no dejó de existir (3)." Porque nosotros sabemos que el que no existió es un ser aniquilado, y el que no dejó de existir es un ser subsistente. ¿Qué es, pues, lo que quiso decir Abulabás? Respondedme." Entre todos los del grupo no hubo uno que le respondiera. A mí, en cambio, se me ofreció la respuesta que convenía dar y estuve ya a punto de resolver el problema; pero no llegué a pronunciar palabra, porque me era muy violento el hablar; y como el maestro sabía muy bien que yo era así, no insistió."

"Para dormir jamás se despojaba de sus vestidos. En el ejercicio del canto religioso no se conmovía; en cambio, cuando oía recitar el Alcorán, sentíase tan contrito y emocionado, como si sus entrañas estuviesen en ebullición. Yo hice una vez la oración del alba en su compañía, en la casa de mi querido y sincero amigo Abuabdala el Jayat, [el sastre], conocido por el sobrenombre de *el segador*, y de su hermano Abulabás Ah-

(1) Abenarabi, en efecto, se apellidaba Abubéquer.

(2) Cfr. *Autob. cronol.*, párrafo 17.

(3) El texto árabe dice حتى يفنى ما لم يكن ويبقى ما لم يزل. No encuentro en la obra de Abulabás b. Alarif, titulada محاسن المجالس única que de él se conserva (*Esc.*, 732, fols. 42-54), este texto.—Su sentido parece aludir a la inconsciencia del éxtasis, en el cual se aniquila en el alma del místico la conciencia de su propio ser (que como criatura es realmente nada *per se*) y subsiste sólo la presencia de Dios que, como Ser eterno, jamás dejó de existir.

med el Harirí (1). Leía el que oficiaba el principio del capítulo LXXVIII del Alcorán, y cuando llegó al versículo 6.°, en que dice Dios: "¿Acaso no hemos establecido a la tierra como un lecho y a las montañas como pilares?", me distraje y no seguí la lectura del oficiante ni oí ya nada de lo que decía; pero vi al maestro Abucháfar que estaba, en tanto, diciendo: "El lecho es el mundo, y los pilares son los creyentes. El lecho son los creyentes, y los pilares son los iluminados. El lecho son los iluminados, y los pilares son los profetas. El lecho son los profetas, y los pilares son los enviados o apóstoles. El lecho son los enviados... ¡Veamos! ¿Qué?" Y siguió citando de las sentencias esotéricas primarias cuantas quiso. En esto volví en mí, cuando el oficiante leía (versículos 38-39): "Y dijo lo justo. Aquel día es el de la verdad." Cuando luego hubimos terminado la oración, yo le interrogué y me encontré que a él también le había venido a las mientes, durante la lectura del versículo aquél, lo mismo que yo había experimentado en mi visión extática."

"En cierta ocasión un hombre lo echó al suelo para degollarlo con el cuchillo que en la mano tenía. El maestro tendióle su cuello; pero sus discípulos trataron de sujetarlo. Entonces les dijo el maestro: "¡Dejadle que haga lo que le han mandado!" Y diciendo esto, tomó el cuchillo con el objeto de pasar él mismo su filo por su propia garganta. Dios, sin embargo, hizo que el cuchillo se le cruzase en la mano y se le cayese al suelo. El asesino entonces se arrojó a sus pies arrepentido."

"Si no fuera por evitar la prolijidad, mostraríamos todavía muchas otras maravillas de este maestro y de otros que, por la misma razón, ni mencionaremos siquiera. De sus frases llenas de alusiones simbólicas, algunas las profirió con ocasión de ciertas conferencias que con nosotros tuvo sobre cuestiones de teología mística, relativas a las estancias o moradas del camino de la perfección y a otros temas. También compuse acerca de este maestro unas estrofas, que ahora no he de citar."

(1) Cfr. infra, biografías 9.ª y 10.ª El apodo del primero es allí "el Jayat" sólo, y el del segundo es allí "el Jarraz" (el zapatero) en vez de "el Harirí".

2. *Yúsuf el Cumí* (1).

"Nuestro maestro de espíritu y doctor Abuyacub Yúsuf b. Yajlaf el Cumí, el Abasí, fué discípulo personal de Abumedín y trató también a otras autorizadas personalidades en estas tierras de occidente. Afincó después en tierras de Egipto algún tiempo y se casó en la ciudad de Alejandría. El erudito tradicionista Abutáhir el Silafí deseó mucho emparentar con él (2). Se le ofreció el cargo de gobernador de Fez y lo rehusó. En el camino de la perfección asentó su pie sólidamente. Tanto, que el mismo Abumedín, es decir, la lengua y el intérprete de este método de vida espiritual en tierras del Magreb, decía de él: "Abuyacub es como el áncora firme para el barco." Era hombre rico, de muchos ingresos, y hacía sus limosnas en secreto. Honraba al pobre y vilipendiaba al rico. Apresurábase a satisfacer las necesidades del pobre por sí mismo, personalmente."

"Yo entré bajo su dirección espiritual y él fué quien me educó y me crió. ¡Oh, y qué buen maestro y educador fué para mí! Mi compañero Abdala Béder el Abisinio (3), que lo vió y pasó las noches en su casa, decía de él: "Cuando el maestro quiere, toma al novicio y lo alza desde el más ínfimo grado hasta el más alto en un abrir y cerrar de ojos."

"Era un místico de grandes aspiraciones. La regla de vida que principalmente seguía era la de los *malamíes* (4). Pocas veces lo encontrarías sin el ceño fruncido; pero así que veía a un pobre, un relámpago de alegría disipaba las nubes de su

(1) *Esc.*, fol. 23 r.º; *Mor.*, fol. 29 v.º Cfr. *Autob. cronol.*, párrafos 5 y 6. Allí se le llama "b. Jálaf".

(2) Este famoso tradicionista, maestro de muchos alfaquíes españoles, era de Ispahán, donde nació el año 475 hég. (1082 de J. C.) y se trasladó a Alejandría, donde enseñó públicamente en la escuela construída para él por el Gobierno. Murió allí mismo el año 576 (1180). Cfr. Brockelmann, *Geschichte d. ar. litt.*, I, 365.

(3) Cfr. *Autob.*, *cronol.*, párrafos 20, 26, 30.

(4) Escuela sufí, originaria de Oriente, cuya regla esencial consistía en ocultar a los ojos de los hombres la interior perfección espiritual bajo apariencias de vicio o imperfección moral, que atrajesen sobre el místico los vituperios y el desprecio de los fieles, a fin de evitar así el grave peligro de la vanidad espiritual. Cfr. Nicholson, *Kashf al-mahjub* ("Gib Memorial", XVII; Leyden, Brill, 1911), págs. 62-69, 183-184.

cara. Yo lo he visto atraer hacia sí al pobre, hasta sentarlo sobre sus rodillas. A sus discípulos los servía él mismo en persona."

"En sueños lo vi una vez con el pecho abierto y en su interior una lámpara que alumbraba como si fuera el sol. Decíame: "¡Mohámed, trae!" Y yo le traía unas grandes escudillas blancas. El entonces iba vomitando en ellas leche, hasta que las llenaba. Yo me bebía una, mientras él seguía llenando otra" (1).

"Grandes son las gracias que yo logré por la intercesión y trato de este maestro, así como por la de Abumohámed el de Morón (De éste haremos mención más adelante, si Dios quiere)" (2).

"La primera cuestión que me propuso la vez primera que lo vi (en la cual, por cierto, ya se consagró a mí con toda su alma) fué ésta: "¿Qué pecado comete el que pasa por delante de uno que está haciendo la oración ritual, hasta el punto de que se le imponga en la otra vida el castigo terrible de quedar detenido en el purgatorio durante cuarenta otoños?" Yo le contesté lo que entonces se me ocurrió, dentro de mis limitadas facultades, y mi respuesta le llenó de gozo."

"Cuando yo me sentaba delante de él, lo mismo que ante cualquiera otro de mis maestros espirituales, temblaba como la hoja en un día de fuerte viento: la voz de mis palabras se alteraba y mis miembros todos se quedaban como entorpecidos y embotados, hasta tal punto que el maestro, al darse cuenta de ello por sólo mi aspecto, se esforzaba en tratarme con toda familiaridad y llaneza, a fin de disipar mi timidez; pero todo esto no servía sino para aumentar en mí el respeto y la veneración que me inspiraba. El me amaba realmente; pero no me lo mostraba a las claras, antes bien me apartaba de su intimidad, mientras atraía hacia sí a mis condiscípulos y aprobaba cuanto éstos decían, mientras que a mí me reprendía en las clases y reuniones públicas; tanto me injuriaba e insultaba que todos mis condiscípulos, los que conmigo estaban bajo su

(1) Abenarabi alude, sin duda, a las enseñanzas esotéricas que de su maestro recibió, simbolizadas en la leche de este ensueño.

(2) Cfr. *Autob. cronol.*, párrafo 9. Cfr. infra, biografía 14.ª

dirección espiritual y a su servicio, acabaron por considerarme como dotado de muy poca vocación. Sin embargo, de todo aquel grupo de discípulos, sólo yo (¡loado sea Dios!) acabé por salir con éxito del noviciado. Y así lo decía luego el maestro."

"Una de las maravillas que de este maestro vi con mis propios ojos fué la siguiente: Yo no había visto jamás todavía la *Risala* del Coxairí (1) ni ningún tratado de mística de otros autores; ni siquiera sabía que autor alguno hubiese escrito obras de esta materia; es más, ni aun conocía qué sentido pudiese tener la palabra *sufismo*. Pues bien: montó cierto día a caballo mi maestro, mandándome a mí y a otro de mis condiscípulos que saliésemos hacia Monteber (2), que es un elevado monte, a una parasanga de Sevilla. Salí, pues, yo con mi compañero, a la hora de abrirse la puerta de la ciudad. Mi condiscípulo llevaba en la mano la *Risala* del Coxairí. Yo no sabía entonces quién era el Coxairí ni qué cosa fuese su *Risala*. Subimos al monte y nos encontramos con que ya el maestro, con su criado, se nos había adelantado. Detuvo su caballo y entramos en una mezquita que hay en lo más alto de aquel monte. Hicimos la oración, y luego, de espaldas a la alquibla, entregóme el maestro la *Risala* diciéndome: "Lee." Yo, por la turbación, no podía ni enlazar una palabra con la siguiente y el libro acabó por caérseme de la mano. Dijo entonces el maestro a mi compañero: "Lee tú." Mi condiscípulo tomó el libro y leyó. El maestro explicaba lo que iba leyendo. Y no cesó de explicar, hasta que hicimos la oración de la media tarde. Entonces dijo: "Bajemos a la ciudad." Montó en su caballo y se puso en marcha, yendo yo a su lado con mi mano cogida al estribo. El entonces comenzó a contarme casos ejemplares de virtud del maestro Abumedín y algunos de sus extraordinarios carismas. Yo, entre tanto, absorto en sus palabras, ni siquiera me daba cuenta de mi propia persona, levantando la cara a cada momento para mirarle. El a su vez me miraba, se sonreía y, dando espuela a su caballo, apresuraba la marcha, mien-

(1) Cfr. supra, pág. 519, nota 1.
(2) No me ha sido posible identificar este lugar de los alrededores de Sevilla. El texto dice المنتبار.

tras yo corría también. De pronto se detuvo y me dijo: "Mira lo que dejaste tras de ti." Miré y vi que todo el camino que había recorrido estaba completamente lleno de espinos tan altos que llegaban hasta la asentadera de los calzones, además de otros espinos extendidos sobre el suelo. Díjome entonces: "Mira tus pies." Miré mis pies y no vi en ellos señal alguna de herida. Luego añadió: "Mira tu vestido." Y tampoco vi nada. El maestro exclamó: "¡Esto es efecto de las gracias de bendición con que Dios premia nuestra conversación sobre el maestro Abumedín! ¡Sigue con empeño tu marcha por el camino espiritual y tú triunfarás, hijito mío!" Detuvo entonces su caballo y me dejó."

"De él aprendí la solución a muchas cuestiones. Vi también que tenía cosas exclusivas suyas y que nunca vi que ningún otro las tuviese: cuando imponía a un novicio un ejercicio del combate ascético, lo practicaba junto con él, y asimismo hacía con los demás novicios, aunque fuesen dos o tres: con uno practicaba un ejercicio y con otro otro; de modo que siempre lo veías así, sin entibiarse jamás su fervor."

"Estaba yo una vez sentado con él, después de la oración de la media tarde, y al ver que me disponía a salir, me dijo: "¿Qué tienes que hacer?" Yo le respondí: "Tengo cuatro asuntos que quisiera evacuar hoy, porque hace ya días que deseo ultimarlos y que ando buscando el modo de negociarlos y no encuentro a las personas en cuyas manos están las cosas a que me refiero." El maestro se sonrió y me dijo: "Si me dejas y te marchas, no lograrás ultimar ni uno solo de esos asuntos. Siéntate conmigo y te contaré algunos casos ejemplares del maestro Abumedín. Yo te garantizo la resolución de esos asuntos." Sentéme, pues, y cuando llegó la hora de la puesta del sol, me dijo: "Sal ahora ya para tu casa, pues no habrás acabado aún de hacer la oración de la puesta del sol sin que todos esos asuntos los tengas ya ultimados." Salí de su casa cuando el sol ya se estaba poniendo y llegué a la mía en el momento en que el almuédano llamaba a la oración. Aún no había yo comenzado a recitar las primeras preces, cuando ya todos aquellos asuntos míos habían quedado resueltos."

"Fruto de mi sinceridad en mis relaciones con él como

maestro de espíritu (1) era el que si yo, estando en mi cuarto por la noche, sentía el deso de tenerlo presente para consultarle acerca de alguna cuestión que entonces se me ocurría, inmediatamente lo veía ante mí y le hacía la consulta y me la resolvía y desaparecía a continuación. Luego, al amanecer del día siguiente referíale yo lo que me había sucedido. También me acaecía esto mismo con él durante el día, estando yo en mi casa, si así lo deseaba."

"Sus virtudes, carismas y sentencias místicas son tantas en número, que no podrían ni contarse, y por eso las tenemos que pasar en silencio en esta epístola" (2).

"De las poesías que yo compuse acerca de este maestro, cuando me separé de él para dirigirme a Marraquex, estando él de asiento en Sevilla (3), una es la que comienza: "Si alguien pregunta quién es el que a mayor altura llegó en la unión con Dios, responderé que nuestro señor Yúsuf b. Yájlaf" (4). El poema éste, que es extenso, lo inserté en mi libro titulado *Inzal al-goyub ala marátib al-colub* (5), que contiene varios textos nuestros, de prosa y verso, sobre temas místicos.

"Las cuestiones místicas, cuya solución me comunicó especialmente este maestro, fueron las siguientes: la de la unión con Dios; el sentido de los *hadices* proféticos en que Mahoma dice: "Yo soy el Señor de los hijos de Adán, y éste y todos los que son inferiores a él están bajo mi estandarte"; "la previsión es la mitad de la vida"; "cuando Dios ama a uno de sus siervos, lo prueba en la adversidad"; "el corazón del Alcorán es el capítulo titulado *Ya sin*" (6) (nadie, antes que él, trató

---

(1) El sentido es: "Dios premiaba la absoluta sinceridad con que me entregaba yo a la dirección espiritual de mi maestro, concediéndome la gracia de que si yo", etc.

(2) Esto hace suponer que las refiere más por extenso en su *Adorra al-fájira*, de la cual esta epístola es un compendio, como ya dijimos.

(3) El manuscrito *Mor.* dice "Salé" en vez de "Sevilla".

(4) Suprimo la traducción de los nueve restantes versos, por carecer de valor autobiográfico y no añadir ningún rasgo nuevo a la minuciosa descripción que Abenarabi nos ha dado ya de su maestro.

(5) Falta en *Brockelman* este libro de Abenarabi. Su título significa: "Revelación de los misterios en los diversos grados de perfección a que llegan los corazones."

(6) Es el cap. XXXVI, que se titula en árabe يس.

de esta cuestión en nuestro país); y otros varios problemas que ahora no he de referir."

3. *Sálih el Aduí* (1).

"Era un místico contemplativo, que en todo momento estaba en Dios y con Dios. A todas las horas de la noche y del día veíasele de pie leyendo el Alcorán. Jamás tuvo domicilio propio en que habitar ni tampoco tomó nunca medicina alguna. Su regla de vida espiritual era la propia del grado de los setenta mil que entrarán en el paraíso sin que se les someta a juicio (2). No hablaba con nadie ni asistía a ninguna reunión. Si te acercabas a él en los momentos en que comenzaba la oración supererogatoria que precede a la ritual del mediodía, veíaslo ya inmóvil en la inclinación primera (de las cuatro acostumbradas) hasta que le decían que el sol se había puesto. Cuando se ponía a orar en días de intenso frío, se quitaba toda la ropa que llevaba encima, hasta quedarse en camisa y zaragüelles, a pesar de lo cual, sudaba a raudales como si estuviera metido en unas termas. En la oración emitía un ronco susurro y runruneo, que impedía entender lo que decía. Jamás guardaba cosa alguna para el día de mañana, ni aceptaba cosa que no le fuese indispensable, y esto ni para sí ni para el prójimo. Se acogía, para pasar la noche, a la mezquita de Abuámir el Rotondelí, el lector alcoránico (3). Yo fuí discípulo suyo varios años, durante los cuales apenas si pude contar las palabras que me dirigió; tan pocas fueron. Algunos años des-

(1) *Esc.*, fol. 24 v.º; *Mor.*, fol. 31 r.º Este nombre de *Sálih el Aduí* (صالح العدوى) equivale a *Sálih el Berberí* (el Santo berberisco) que Abenarabi le da en el *Fotuhat*. Cfr. *Autob. cronol.*, párrafo 8.

(2) Abundan los *hadices* que atribuyen a Mahoma esta profecía de los 70.000 justos que entrarán en el paraíso sin el previo juicio del alma. El Cortobí, en su *Tadsquira*, 67, los consigna. Son varias las virtudes que en estos *hadices* se suponen acreedoras a tamaño premio; las principales y que mejor parecen convenir al caso de Sálih son la paciencia en las adversidades, la caridad para con el prójimo y la vida contemplativa.

(3) Abuámir el asceta, conocido por el apodo de *El Rotondelí* (es decir "el Redondillo") era de Sevilla, según consta en "Apéndice a la edic. Codera de la *Tecmila* de Abenalabar" (edic. Alarcón y G. Palencia), biogr. 2442. Vivía aún el año 589 (1193 de J. C.) Marchó a Oriente, de donde ya no volvió.

aparecía de Sevilla al aproximarse la pascua de los sacrificios. Y me contó un alfaquí, testigo fidedigno y de la tierra, que Sálih en tales años aparecía presenciando las fiestas de la peregrinación en la Meca y que alguien que lo vió estando en la montaña santa de Arafa se lo había así referido (1). Sentía hacia mí afectuoso cariño y me dió muestras de interés y atención que mucho me aprovecharon. Anuncióme, en efecto, algunas cosas que me habían de suceder en lo futuro, y las vi todas ellas cumplidas, sin que por mi parte saliera fallida ni una sola de sus palabras. Durante su enfermedad le asistió como fámulo Abualí el Xacaz (2). Durante cuarenta años vivió constantemente en Sevilla, llevando el género de vida que hemos dicho, hasta que murió. Lo purificamos con las abluciones rituales por la noche, y cargándolo sobre nuestros hombros lo llevamos a su cementerio, donde lo dejamos y nos marchamos, hasta que se le rezaron las oraciones fúnebres y la gente lo sepultó. Después de él, no he visto ya nadie que se le asemejase en la perfección; su estado espiritual se parecía al de Oways el Caraní (3). Prolijo sería el relato de muchas otras noticias que de él se conservan."

4. *Abuabdala el del Aljarafe* (4).

"Asistía asiduamente a la mezquita aljama de Alodais, en Sevilla, para hacer a diario las cinco oraciones rituales. Se ganaba la vida vendiendo apios que salía a recoger y se los compraban algunas personas piadosas, cuyo dinero él sabía que era legítimamente adquirido (5). Se le hincharon los pies de

---

(1) El sentido de esta anécdota es que se trataba de una desaparición instantánea y milagrosa, no de una peregrinación a la Meca, realizada por los medios naturales y ordinarios, pues en tal caso, no había por qué consignarla.

(2) Cfr. infra, biografía núm. 12.

(3) Asceta legendario del Yemen, que se supone contemporáneo de Mahoma y convertido al islam. Cfr. Massignon, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane* (Paris, Geuthner, 1922), pág. 141.

(4) *Esc.*, fol. 24 v.º; *Mor.*, fol. 31 v.º Cfr. *Autob. cronol.*, párrafo 8, donde se le llama "el Xarquí", errata del *Fotuhat*, por "el Alxarafí", según se desprenderá de su biografía.

(5) Este rasgo significa la delicadeza de su conciencia, pues así evitaba todo escrúpulo sobre la licitud del dinero que recibía en pago de

tanto como estaba de pie pasando las noches en vigilia. Cuando se ponía a hacer oración, las lágrimas se le escurrían a lo largo de su blanca barba, como si fuesen perlas. Habitó durante cuarenta años en un mismo cuarto, sin encender jamás en él ni luz ni fuego. Su fervor en el servicio de Dios llegó al colmo."

"Me encontró cierto día parado junto a un loco que estaba en la calle rodeado de un grupo de gente; yo no me di cuenta de que él estuviese allí hasta que me cogió de la oreja y me sacó del grupo diciéndome: "¿Y tú haces esto?" Yo enrojecí de vergüenza y entré con él a la mezquita. Me predecía las cosas que me habían de pasar, y sucedían como me las había predicho. Jamás elegía en la mezquita un lugar determinado ni hacía dos veces la oración en el mismo sitio de la mezquita. Nadie osaba jamás decirle: "¡Ruega a Dios por mí!" El que deseaba, pues, encomendarse provechosamente a sus oraciones, espiábalo para ver cuándo entraba a la mezquita a fin de hacer la oración al mismo tiempo y procuraba comenzarla a su lado; luego, cuando el maestro se sentaba, pedía el otro a Dios en voz alta lo que quería y el maestro decía "amén", pues ésta era tan sólo su plegaria. Yo le pedí que me encomendase a Dios, y a mi petición accedió; pero antes de que yo se lo hubiese pedido, ya él lo había hecho espontáneamente. ¡Sea Dios loado! Acostumbraba a dirigirme él la palabra antes de que yo lo hiciera, porque yo le tenía mucho respeto. De sus enseñanzas me aproveché grandemente y con mis propios ojos experimenté las gracias de bendición que por su medio Dios comunicaba."

"Cuando sintió que la muerte estaba próxima se aisló en su habitación y dijo: "Quiero emprender un viaje." Y salió en dirección a su pueblo natal, sito en el Aljarafe, a dos parasangas de Sevilla. Así que llegó a su pueblo, murió. ¡Dios le haya perdonado!"

"Cierto día vió a un niño pequeño que llevaba sobre su cabeza un canastillo con unos pocos granos de anís (1). Vien-

---

las verduras que les vendía.—El texto dice افيون que significa *opio*; pero es errata evidente por افيوس que es *apio silvestre*.

(1) El manuscrito dice رازيايج, por رازيانج que, según Dozy en

do al niño lleno de turbación, tuvo piedad de él y lo llamó hacia sí, mientras la gente lo miraba. Díjole al niño: "¿Qué tienes, hijo mío?" Respondió: "¡Señor, que mi padre ha muerto, dejando a mi madre varios hijos pequeños y no tenemos nada! Hoy hemos amanecido sin tener cosa que comer, y como mi madre guardaba estos anises, me ha dicho: "Tómalos, hijo mío, y véndelos y tráenos, con lo que saques, algo que nos baste para pasar el día." Lloró el maestro y, metiendo su mano en el canastillo, tomó de él unos granos de anís y dijo: "Esto es cosa buena. Hijo mío, díle a tu madre: "El tío aljarafeño me ha cogido unos pocos granos. ¡No me castigues!" Seguidamente, un comerciante tomó el canastillo de los anises de manos del niño y dijo: "¡Cosa que este maestro ha cogido, de seguro que sobre ella ha caído la bendición de Dios!" Y marchó adonde estaba la madre del niño y le pagó por el canastillo setenta *dinares mumenies* (1). El maestro, pues, no hizo aquello más que movido de piedad hacia ellos."

5. *Abuyahya el Sinhachí* (2).

"Se había quedado ciego y era ya de edad avanzada. Estuvo al frente de la mezquita de Azobaidí, como imam ordinario, hasta que murió. Lo sepultamos en Monteber y velamos allí su cadáver aquella noche. Frecuenté mucho su trato y siempre lo vi lleno de fervor en el servicio de Dios. Asentó sólidamente su pie en los ejercicios de mortificación y ascetismo y era grande su maestría en el empleo de las alusiones esotéricas. Jamás vi que se sentase más que en un taburete pequeño. Murió en nuestra casa en Sevilla. ¡Dios lo haya perdonado! Muchos carismas mostró Dios en su honor después que murió, pues el monte en que lo sepultamos era alto y nunca dejaban de azotarlo los vientos; pero en aquel día calmó Dios el aire, cosa que las gentes celebraron como excelente

Suppl. aux dict. arab., I, 493 *a*, significa "el hinojo" o "el anís". Por el contexto posterior, se ve que se trata de "granos de anís".

(1) Es decir, *doblas almohades*, de las acuñadas por los sultanes de esta dinastía fundada por Abdelmumen. La dobla, como el dinar, era una moneda de oro, de cuatro gramos y medio de peso, próximamente.

(2) *Esc.*, fol. 25 r.º; *Mor.*, fol. 32 r.º Cfr. *Autob. cronol.*, párrafo 8.

presagio. Pasaron, pues, la noche junto a su sepultura, recitando el Alcorán por su alma, y cuando hubieron descendido del monte volvió a soplar el viento, según costumbre. A este maestro lo acompañé tan sólo algunos meses antes de su muerte. Era de los ascetas que hacen profesión de vida peregrinante. Siempre andaba por las playas, prefiriendo los lugares desiertos y solitarios."

6. *Abulhachach Yúsuf el de Subárbol* (1).

"Era de Subárbol, pueblo sito en el Aljarafe a dos parasangas de Sevilla, y ordinariamente vivía en el campo. Fué discípulo de Abuabdala b. Almocháhid (2) y vivía del trabajo de sus manos. Entró en el camino de la perfección antes de la pubertad y en él siguió hasta su muerte. Ben Almocháhid, príncipe de este método de vida espiritual en nuestro país, acostumbraba a decir: "Encomendaos a las oraciones de Abulhachach el de Subárbol." Esto me lo contó el mismo Abulhachach, que además me refirió de su maestro lo siguiente: "Acostumbraba yo a visitar a Ben Almocháhid, mi maestro de espíritu, todos los viernes, aunque a él le molestaba que lo visitase en esos días. Visitélo, pues, según mi costumbre, un viernes y me lo encontré que estaba trabajando de albañil para reparar una pared de la casa en que vivía, la cual se había caído, y él la reconstruía para poner a su familia a cubierto de la intemperie. Le saludé y él me dijo: "Contra tu costumbre, hoy que es jueves has venido, Abulhachach." Yo le repliqué: "Nada de eso. Hoy es viernes." El entonces comenzó a golpear una mano con la otra y a gritar: "¡Ay, qué desgracia, Dios mío! ¡Cierto que la obra que he hecho era de necesidad imprescindible! Pero y ¿si hubiera seguido trabajando?" Y diciendo esto, gemía y lloraba lamentándose de haber perdido el tiempo." Cuando Abulhachach me refería este suceso, lloraba también y decía: "¡Así son los hombres de Dios! Se lamentan de perder en contados instantes el don de la presencia divina."

(1) *Esc.*, fol. 25 v.º; *Mor.*, fol. 32 v.º Cfr. *Autob. cronol.*, párrafo 5.

(2) Cfr., *Autob. cronol.*, párrafo 5.

"Este maestro, Abulhachach, fué hombre de gran santidad: nunca dejó de ganarse el qué comer con el trabajo de sus manos, hasta que la debilidad de sus fuerzas le impidió trabajar y tuvo que comenzar a vivir de limosna. Entonces, cuando por lo avanzado de su edad le era ya difícil y molesto hasta el moverse, lloraba y me decía: "¡Ah, hijito mío! Dios me ha otorgado el favor de que las gentes vengan a visitarme a mi casa, pero con ello me expone al peligro de caer en tentaciones de vanidad. Porque ¿quién soy yo? ¡Ojalá estuviese sano! ¡Bien desearía encontrar en mí fuerzas bastantes para ser yo quien fuese a visitarles a sus casas y que no tuviesen ellos que venir a la mía!"

"Era compasivo para con todo el mundo. Cuando entraban a su casa los agentes del gobierno, me decía: "¡Oh hijito mío!, estos son los coadjutores del derecho, los que se preocupan de los medios de vida indispensables a todo el mundo; por eso es preciso que todos los hombres se preocupen también de encomendarlos a Dios en sus oraciones pidiéndole que les ayude para que por su ministerio la justicia reine." El sultán se aconsejaba de él."

"Jamás entró a su casa nadie sin que le ofreciese lo que él tuviera para comer (caso de que lo tuviese), y esto tanto si eran muchos como si eran pocos los que entraban; y lo mismo si la comida era abundante que si era escasa, jamás dejaba de sacarles la que tenía para sí. Yo mismo lo vi en ocasión en que penetró en su casa un grupo de personas y me dijo: "¡Hijito mío, bájales el canastillo!" Yo lo bajé, pero no encontré en él mas que un puñado de garbanzos tostados, que puse delante de ellos y se los comieron."

"En él observé muchas bendiciones o favores del cielo; una de ellas era que andaba sobre las aguas."

"Tenía en su casa, en el pueblo, un pozo, del que sacaba el agua para hacer sus abluciones. Junto a ese pozo vimos un olivo que se había hecho ya muy alto, lleno de hojas y fruto, y que era de corpulento tronco. Un condiscípulo mío le dijo: "Señor, ¿por qué plantaste este olivo en este sitio, estorbando al pozo?" El se volvió hacia nosotros, y con la espalda encorvada ya por su avanzada edad, miró hacia allí y dijo: "Me he

criado en esta casa desde mi niñez y por Dios aseguro que jamás había visto este olivo hasta ahora." Y era de esta condición, porque andaba siempre absorto en la contemplación de su propia alma."

"Jamás entré a su casa, ni yo ni nadie, sin encontrarlo siempre leyendo en el Alcorán. No tomó nunca en sus manos otro libro que éste hasta que murió."

"Tenía una gata negra, que nadie podía cogerla ni siquiera ponerle la mano encima, pero que dormía en su regazo. El me decía: "Dios me ha dado en esta gata un medio para distinguir a los amigos de Dios. Ese prurito que en ella ves de huír no es cosa casual, puesto que Dios le ha dado también el instinto de mostrarse afable con los santos." Y en efecto, yo la vi con mis propios ojos varias veces en su casa, que entraba un hombre y rozábale con la cabeza en las piernas y se pegaba a él; en cambio, entraba otro y huía de él. Entró, en cierta ocasión, a visitarlo por vez primera nuestro primer maestro, quiero decir, Abucháfar, el que he mencionado en primer lugar. La gata estaba metida en la última habitación de la casa y salió; lo miró antes de que se sentase, y mientras el maestro Abulhachach le decía: "Siéntate", dió la gata un salto, y echándose al pecho del maestro Albucháfar, abrió sus patas delanteras, se abrazó a su cuello y comenzó a pasar y repasar su cara por las barbas del maestro. Levantóse Abulhachach para hacerle sentar y no le dijo palabra de aquello; pero después Abulhachach me explicó que aquello no se lo había visto hacer jamás a la gata con ninguna otra persona. Y no dejó de estar así, pegada al maestro Abucháfar, hasta que éste salió de la casa de Abulhachach."

"Estando yo en su casa en compañía de varias personas, entró a visitarlo un hombre aquejado de tan fuerte dolor en los ojos, que le hacía lanzar gritos como los de la mujer que está de parto. Penetró, pues, el hombre por entre la gente (que estaba apenadísima oyendo sus gritos). Al maestro se le demudó la color y temblando de compasión, extendió su mano bendita y la puso sobre los ojos del enfermo. Instantáneamente se le calmó el dolor y cayó de costado al suelo como si se hubiera muerto; pero luego se levantó y salió de allí en com-

pañía de toda la gente, sin tener ya dolor alguno. Hízose luego discípulo suyo y fué muy virtuoso y de los que creen en los genios. Siempre ya anduvo al lado del maestro, sin abandonar nunca su compañía."

"Entré cierto día a su casa con mi maestro Abumohámed (1) y le dije: ¡Oh señor nuestro! Este es de los discípulos de Abumedín." Sonrió el maestro y dijo: "Cosa más maravillosa! Ayer mismo estuvo aquí en casa Abumedín. Excelente maestro de espíritu es, en verdad!" Y Abumedín entonces estaba en Bugía, es decir, a distancia de cuarenta y cinco días de camino! Fué, pues, aquello un fenómeno de mutua revelación sobrenatural entre ambos (como también a mí me ocurrió muchas veces con Abuyacub) (2), puesto que Abumedín hacía tiempo que no se movía."

"De los hechos de este maestro que yo vi con mis propios ojos, todavía recuerdo otras muchas noticias que sería prolijo consignar en esta rápida improvisación. Y lo mismo digo de todos los otros maestros que he de mencionar, pues lo que de ellos cuento únicamente es para demostrar que la época actual no está falta de hombres de Dios."

7. *Abuabdala Mohámed b. Casum* (3).

"Fué discípulo de Ben Almocháhid (bajo cuyo magisterio estudió lecturas alcoránicas) hasta que murió éste y fué por él designado para desempeñar su mismo cargo. Ben Casum, efectivamente, siguió el mismo género de vida que su maestro y hasta le aventajó, reuniendo la ciencia y la virtud. Fué jurista de la escuela malequí y elocuente defensor de la nobleza y altos méritos de la ciencia" (4).

---

(1) Debe referirse a Abumohámed el Maurorí o de Morón. Cfr. infra, biogr. 14.

(2) Debe referirse a Abuyacub Yúsuf b. Yajlaf el Cumí. Cfr. supra, biogr. 2.

(3) *Esc.*, fol. 26 r.º; *Mor.*, 33 v.º Cfr. *Autob. cronol.*, párrafo 5.

(4) Cfr. *Tecmila*, b. 899: "Mohámed b. Casum... el asceta, de Sevilla..., fué discípulo de Abuabdalá b. Almocháhid, a quien trató íntimamente. Fué almuédano suyo en la mezquita de que estaba encargado, mientras b. Almocháhid vivió, y a su muerte le dejó como sucesor en el cargo. Era alfaquí, austero, apartado del trato social, gramático experto, hombre de saber y de virtud."

"Yo fuí discípulo suyo, estudiando bajo su dirección las lecciones que me tocaron en suerte relativas a la ablución y oración rituales. También aprendí de él tradiciones proféticas. Al terminar la clase, su oración era siempre ésta: "¡Oh Dios mío! Haznos oír el bien; inspíranos el bien; danos la paz del alma ¡oh Dios mío! y consérvanosla; concilia nuestros corazones en tu santo temor; ayúdanos con tu gracia para que hagamos lo que sea de tu voluntad y beneplácito!" Luego añadía los últimos versículos del capítulo 2.° del Alcorán. Esta misma oración es la que nosotros hemos recitado siempre al terminar nuestras clases. Estando durmiendo una vez en el santo templo de la Meca, yo vi en sueños al Profeta y a un lector que bajo su magisterio leía el *Sahih* del Bojarí, y cuando hubo acabado recitó esta misma oración, lo cual me llenó de gozo."

"Era Ben Casum hombre de mucho fervor en los ejercicios de piedad. Su estatura era mediana. Voluntariamente se impuso una distribución minuciosa del tiempo con determinadas prácticas devotas para cada hora, y esta distribución la observó constantemente y al minuto. Tenía un cuaderno en el cual anotaba cada día cuanto había hecho hasta la noche y del cual se servía para examinar su conciencia, sin echarse a dormir antes de haber hecho este examen. Si encontraba que había obrado bien, daba gracias a Dios. Si lo contrario, enmendaba la falta cometida según lo exigía su gravedad, bien pidiendo perdón a Dios, bien imponiéndose una penitencia o cosa semejante. Y así lo hacía todas las noches."

"Se ganaba la vida cosiendo gorros (1). Cierto día en que estaba sentado y se le había acabado todo el dinero necesario para su subsistencia, tomó las tijeras y los demás útiles de su oficio, cuando oyó que la puerta se abría y luego se cerraba. Salió y no encontró a nadie, pero vió que le habían echado allí seis *dinares*. Los tomó, volvió a entrar y cogiendo las tijeras las tiró al pozo diciendo: "Si Dios provee a mi sustento ¿voy yo a preocuparme de buscarlo ni a tomarme el trabajo de procurarme una cosa de la cual Dios mismo me sale garante,

(1) القلنسيات son los gorros que los musulmanes llevan bajo el turbante, para cubrir la cabeza. Cfr. Dozy, *Dict. des noms de vetem.*, 365.

puesto que el sustento te viene a buscar, en vez de que lo busques tú?" Y desde entonces hasta la fecha abandonó el oficio y se dedicó a vivir de limosna."

"Distribuía el día y la noche en la forma que voy a decir: Cuando ya había hecho oración ritual del alba, se ponía a hacer oración mental hasta que salía el sol. Hacía entonces dos reverencias y entraba en su casa a coger los libros, para salir de nuevo a dar lección a los estudiantes que bajo su dirección aprendían las ciencias religiosas, hasta que la mañana promediaba. Entonces volvía a entrar en su casa y, si no ayunaba aquel día, tomaba algún alimento y hacía la oración ritual de media mañana y dormía un poco. Levantábase después y hacía la ablución litúrgica. Si tenía algo que escribir, lo escribía, y si no, hacía oración mental. Cuando llegaba la hora del mediodía, abría la mezquita, llamaba a la oración desde el alminar y se metía de nuevo en casa a seguir meditando y recitando sin cesar preces supererogatorias hasta tanto que llegaba el momento de la oración ritual, en que salía para la mezquita a dirigir la oración. Hacíala fijo en un punto del *mihrab* sin cambiar de sitio, pero balanceándose como si estuviera ebrio, por la intensidad de la emoción religiosa que en su interior provocaba la palabra de Dios. Acabada la oración ritual de mediodía, salía de la mezquita y se ponía a recitar la porción del Alcorán que, como devoción supererogatoria, le tocaba leer a esa hora: tomaba el libro santo, abríalo sobre sus rodillas y con los ojos fijos en el texto y pasando la mano sobre las letras iba salmodiando el Alcorán con atención reflexiva y devoción sensible, hasta que acababa de leer cinco sexagésimas partes del libro santo, con lo cual daba siempre tiempo a que llegase la hora de la oración ritual de media tarde. Salía entonces de casa, llamaba a la oración y se volvía a entrar para estarse rezando preces supererogatorias mientras se reunía el pueblo en la mezquita. Hacía la oración con la gente y se metía otra vez en casa a meditar hasta que llegaba la puesta del sol. Salía entonces, llamaba a la oración, hacíala y se volvía a meter en su cuarto. Entre el crepúsculo y la noche, cuando ya se acercaba la hora de la oración nocturna, iba a encender las lámparas en la mezquita, llamaba a la oración, se me-

tía en su cuarto a rezar hasta que se reunía la gente y salía a hacer la oración con ellos. Después cerraba la puerta de la mezquita y entrando en su cuarto sacaba su cuaderno y examinaba su conciencia exigiéndole cuenta de todos sus movimientos y palabras y en general de cuanto él sabía que el ángel de la guarda habría tomado nota; y conforme a lo que en las páginas de su cuaderno encontraba, así también eran los afectos a que él mismo se excitaba. A seguida se echaba a la cama y dormía; pero cuando había transcurrido una parte de la noche, se levantaba, y si por acaso había tenido trato sexual con su mujer, se purificaba y entraba a su oratorio para salmodiar en voz baja el Alcorán, mientras su alma se deleitaba meditando unas veces acerca de la majestad de la divina esencia, contemplada en su unidad simplicísima, otras acerca de la gloria del paraíso, otras en la nada de las cosas de acá abajo, otras en los inescrutables juicios de la providencia (1), según se lo sugería la materia del versículo recitado. Así seguía hasta la hora de amanecer, en que salía de su oración, después de haber recibido de Dios en ella muchedumbre copiosa de ilustraciones acerca de misterios del Alcorán que antes de la oración no entendía y que Dios mismo le revelaba, según el mismo Dios lo promete (*Alcorán*, II, 282): "Temed a Dios y El os instruirá." Cuando ya la aurora apuntaba, abría la mezquita, llamaba a la oración, encendía las lámparas y se metía en casa para esperar a que amaneciese. Entre tanto, hacía la plegaria de dos inclinaciones, que se acostumbra por devoción antes de la oración del alba, y se sentaba a meditar. Así que había amanecido, salía y hacía la oración ritual con el pueblo. Esta fué siempre su regla habitual y constante de vida. En toda la semana, tan sólo dos veces dormía la noche entera: en la noche del lunes y en la del viernes. Hombre contemplativo, en todos los estados místicos, así transitorios como permanentes, de su vida interior se conformó siempre con la ortodoxia tradicional. Pocos verás que se le parezcan. En cierta ocasión lo presenté a mi

---

(1) يترنم بالقران ويتلذذ به تارة فى حضرة التوحيد وتارة فى الجنة وتارة فى الاعتبار وتارة فى الاحكام.

discípulo Abdalá Béder el Abisinio (1) e hizo la oración ritual poniéndose detrás de éste (2).

8. *Abuimrán Musa el de Mértola* (3).

"Sometió su alma a grandes mortificaciones. Se recluyó en su casa desde los sesenta años y ya no salió de ella hasta el día de hoy. Siguió la regla espiritual de Alharits b. Asad el Mohasibí (4). No aceptaba cosa alguna de nadie ni pedía nada para sí ni para otros."

"Yo tuve un sueño, relativo a él, que significaba su próxima elevación por Dios desde el grado de perfección que poseía hasta otro más sublime. El me dijo: "¡Dios te dé por albricias el paraíso, en premio de la buena nueva que me comunicas!" Y no pasó mucho tiempo sin que efectivamente alcanzase aquel grado de perfección que yo vi en mi sueño. Aquel mismo día en que lo alcanzó entré a su casa y vi que su rostro brillaba de alegría. Levantóse, salió a mi encuentro y me abrazó. Yo le dije: "¡Esta es la interpretación de aquel ensueño mío de antes. Tan sólo resta que se cumpla igualmente tu plegaria de que Dios me dé por albricias el paraíso!" El replicó: "Así será, si Dios quiere." Y no se había acabado aún el mes, cuando Dios me comunicó la buena nueva de que iría al cielo, por medio de un signo milagroso que me evidenció que Dios había escuchado la plegaria del Mertolí y daba por cierta su buena nueva de que yo entraría en el paraíso. Efectivamente, yo lo tengo por seguro y jamás dudo de que soy de los predestinados, de la misma manera que jamás dudo de la misión profética de Mahoma. Eso sí: lo que no sé es si pasaré o no por el fuego del purgatorio.

(1) Cfr. *Autob. cronol.*, párrafo 30.

(2) Es decir que en señal de humildad no permitió Ben Casum oficiar de *imam*, sino que encomendó este honroso oficio al discípulo de Abenarabi.

(3) *Esc.*, fol. 27 r.º; *Mor.*, fol. 34 v.º Cfr. *Autob. cronol.*, párrafo 5. Noticias y versos de este sufí y poeta ascético, abundan en el libro del malagueño El Balawí, su contemporáneo, titulado *Quitab Alif Ba* (Cairo, 1287 hég.). Cfr. I, 23, 26, 153, 155, 389, 393, 398, 410, 452-4, 489.

(4) Célebre sufí de Basora (siglo IX de J. C.), cuyo método espiritual se caracterizaba por el examen escrupuloso de conciencia para lograr la perfección moral. De aquí su apodo de *El Mohasibí*. Sobre su vida y doctrina, cfr. Massignon, *Essai*, 211-225.

¡De él nos libre Dios a mí y a vos! ¡Así sea! ¡De su generosidad espero que así será!"

"Fué este maestro un místico de gran vida interior, de contemplación perfecta, de extraordinaria escrupulosidad de conciencia, reconcentrado siempre en sí y lleno de angustia y preocupación en la mayoría de sus estados de espíritu, si bien se mostraba, en cambio, lleno de afabilidad para con los que lo visitaban."

"A mí me ocurrieron con él maravillosas escenas. Todos sus anhelos espirituales tendían a este solo ideal: conseguir de Dios para mí la gracia de que me preservase de tentaciones pecaminosas y me librase del peligro de retroceder en el camino de la perfección. Dios accedió a sus deseos en este punto y así me lo aseguró el maestro mismo más tarde, dándome albricias por ello. Díjome, pues, entonces, de él para mí, aunque estaba allí presente mi discípulo Abdala Béder el Abisinio: "Yo tenía entonces muchos temores de que te extraviaras, por tu poca edad, porque no tenías quien te ayudase, por la corrupción del siglo en aquellos días, por la relajación de que iban ya dando muestras hasta los mismos que profesan este método de vida espiritual. Ellos cabalmente fueron quienes me obligaron a recluírme en mi casa, porque vi con mis propios ojos cómo se relajaban sus costumbres. Pero ¡loado sea Dios que me ha dado a ti para que seas mi consuelo!"

"Me recitó muchas de sus poesías y me pidió que yo le diese de algunas mías una copia de mi puño y letra. Hícelo así, leíselas y de ello se alegró. Entre las que entonces le escribí había unas estrofas a él dedicadas que mucho le gustaron y que merecieron su explícita aprobación (1)."

"Entré una vez a casa de este maestro y me dijo: "Preocúpate de ti mismo, ¡oh hijito mío!" Yo le dije: "Nuestro maestro Ahmed (2) —a quien he visitado—, me ha dicho: "¡Oh hiji-

(1) Abenarabi inserta a continuación un fragmento (18 versos) de dicho poema, cuya versión omito por su escaso valor histórico, ya que en él se limita a elogiar a su maestro y a ponderar el amor que le tiene. Al acabar la cita añade: "No recuerdo hoy más que estas estrofas de todo el poema. En el libro *Inzal al-goyub* inserté también las estrofas de que ahora no me acuerdo."

(2) Se trata de Abulabás el Oryani. Cfr. *Autob. cronol.*, párrafo 7, y *supra*, biogr., 1.

to mío! ¡Preocúpate de Dios!" ¿A quién, pues, habré de escuchar? El me contestó: "¡Oh hijito mío! Yo estoy con mi alma, y Ahmed está con Dios. Cada uno, pues, de nosotros te indica lo que su propio estado de espíritu le exige. Bendiga, pues, Dios a Abulabás y hágame a mí llegar a su grado de perfección." Este rasgo fué para mí una palpable muestra de su ecuanimidad."

"Tratábame siempre con extraordinaria afabilidad y llaneza; pero esto no servía más que para aumentar en mí el respeto y temor reverencial que me inspiraba. Maravillábase él de la encogida urbanidad con que yo correspondía a su familiar llaneza; en cambio, tan pronto como él abandonaba su familiaridad y se volvía a poner formal, entonces cabalmente era cuando se disipaba mi encogimiento. Obedecía esto, ¡oh amigo mío!, a un admirable enigma espiritual, que si bien lo examinas, acabarás por descifrarlo con la voluntad de Dios."

9 y 10. *Mohámed el sastre y Ahmed el zapatero* (1).

"A estos dos hermanos uterinos, Abuabdala Mohámed el Jayat, [el sastre], y Abulabás Ahmed el Jarraz, [el zapatero], sevillanos ambos, los acompañé algún tiempo en Sevilla, hasta el año 590, [1193 de J. C.], en que ambos salieron de allí con el propósito de hacer la peregrinación a la Meca. Ese año fué precisamente el mismo en que yo emprendí el viaje para visitarte, ¡oh amigo mío! (2). Llegados ambos hermanos a Meca, Ahmed se avecindó en la ciudad durante un año, pasado el cual salió para Egipto, donde adoptó el método de vida religiosa de los *malamatíes* (3). En cuanto a Mohámed, avecindóse en Meca también durante cinco años, pasados los cuales fué a juntarse con su hermano en Egipto. En la fecha en que yo me puse en viaje abandonando vuestra compañía, o sea el 598, [1201 de J. C.], me los encontré a los dos hermanos en Egipto y con ellos y con mi hijo espiritual Abdala, [Béder el abisinio], residí allí algún

(1) *Esc.*, fol. 28 r.°; *Mor.*, fol. 35 v.° Cfr. *Autob. cronol.* párrafo 22, donde Abenarabi cita a estos dos hermanos como compañeros suyos durante su estancia en Egipto. Son los allí llamados Abulabás *el Harirí* (errata del *Fot.* por *el Jarraz* o el zapatero) y Mohámed *el Jayat* (o el sastre).

(2) Cfr. *Autob. cronol.*, párrafos 10 y 11.

(3) Cfr. supra, pág. 538, nota 4.

tiempo (4). Después de hacer con ellos el ayuno de ramadán, salí para Jerusalem y continué luego mi viaje hasta Meca, en la cual he permanecido hasta la fecha. Todavía queda en mi corazón el sentimiento que su separación me produjo."

"Por lo que toca a Abuabdalá, [el sastre], abandonó el mundo, para ingresar en la vida espiritual, mucho tiempo antes que su hermano. La piedad filial que tenía hacia su madre fué tal, que se consagró a su servicio como criado, hasta que ella murió. El temor de Dios era el estado de ánimo que le dominaba, tanto que, cuando hacía oración, oíase desde lejos el zumbido de su corazón al latir en su pecho y pronto sus ojos derramaban abundantes lágrimas. Casi siempre silencioso, siempre triste y muy meditabundo, lanzaba a menudo ayes y gemidos. Jamás he visto otro más contrito y compungido que él. Nunca se le veía en otra actitud que con la cabeza baja y los ojos fijos en el suelo. No sólo no gastaba con nadie bromas, sino que ni aun frecuentaba el trato de persona alguna. Enemigo de todo disimulo y fingimiento, era enérgico en la corrección fraterna, sin sentir vergüenza de decir la verdad a quienquiera que fuese, ni importarle tampoco los vituperios del prójimo cuando por Dios se le zahería. A nadie procuraba halagar; pero tampoco disputaba con nadie. Probóle Dios con la pobreza y con úlceras purulentas, y sobrellevó paciente estas pruebas. Fué un místico de admirable vida interior y de altos ideales."

"Cuando yo era pequeño ya lo quería apasionadamente, porque lo conocía por ser vecino de la casa del maestro que me enseñaba a leer el Alcorán. Cuando entraba a la mezquita, todo el que le veía le tenía un temor mezclado de respeto. Jamás observé que se adelantase a dirigir la palabra a nadie, ni respondía tampoco a quien le hablaba, a no ser por necesidad imprescindible. Si obraba así, era para preservar su alma escrupulosamente de toda falta. De cuantas personas he visto, jamás anhelé tanto asemejarme a ninguna, como a él y a su hermano, cuando abandoné el siglo para entrar por el camino de la perfección. El entonces se congratuló de ello conmigo. Me hice su compañero constante y de su educación saqué gran provecho imitando sus

(1) Cfr. *Autob. cronol.*, párrafo 19.

virtudes. Sufría con paciencia el daño que le hacían y se abstenía de responder a las injurias. Sus visiones en sueños eran verídicas. Soportaba el hambre largo tiempo. Pasaba la noche en vigilia y el día en ayunas. Jamás lo encontrabas ocioso. Amaba las ciencias religiosas y a los que las cultivan."

"Cuando nos unimos los cuatro (yo, él, su hermano y otro compañero) para vivir juntos, poseíamos en común y por igual todas las limosnas con que Dios nos favorecía. Por lo que a mí toca, jamás he visto ya días mejores que aquellos días."

"Una de las pruebas que vi de la eficacia preternatural de su intención fué que entre mi casa y la suya había una gran distancia. Pues bien: llamaba el almuédano a la oración ritual de la noche, cierto día, cuando sentí yo en mi interior un deseo imperioso de ir a verle y a la vez otro impulso vehemente de volverme a mi casa; como estos dos movimientos del ánimo eran simultáneos, yo vacilaba, no sabiendo cómo armonizarlos; al fin me resolví a obrar conforme al primer impulso y me puse a correr hasta que penetré en su casa y me lo encontré de pie en medio de la habitación en la dirección de la alquibla, mientras su hermano Ahmed recitaba las preces supererogatorias que por devoción es costumbre rezar; le saludé y él, sonriéndose, me dijo: "¿Qué es lo que te ha hecho venir tan despacio? Mi corazón estaba pendiente de ti. ¡Tú debes poseer algo!" Yo llevaba en mi bolsillo cinco *dirhemes* de la acuñación corriente y se los entregué en seguida. El me dijo entonces: "Ha venido a mí un pobre, que se llama Alí el de Salé, y no tenía yo nada." Inmediatamente regresé corriendo a mi casa."

"Servía como fámulo y personalmente a los pobres, dándoles de comer y de vestir. Era de corazón compasivo, tierno, bondadoso, afectuoso, dulce y muy sensible. Misericordioso para con los pequeños, no dejaba, sin embargo, de reconocer el merecido prestigio de los grandes. A cada cual le daba lo que le era debido. Por eso todos los hombres le estaban obligados, mientras que él a nadie le era deudor de cosa alguna, exceptuado Dios. De esta condición era cuando de él me separé, en la misma lo encontré ahora y así seguía cuando lo abandoné de nuevo. ¡Quiera Dios volvernos a reunir otra vez con salud y paz espiritual!"

"Por lo que toca a su hermano Abulabás Ahmed, [el zapatero], no es posible imaginar cuán bueno era. Reunía todas las virtudes y estaba exento de toda imperfección. Llegó a la intuición de la Verdad divina y en este estado místico de contemplación vivía constantemente. Los misterios que Dios le revelaba guardábalos secretos. Era de aquellas almas a quienes Dios les habla a través de los velos que lo ocultan. Fuerte para el combate ascético y muy favorecido por Dios en sus plegarias. Dulce de carácter, de excelente trato social y muy indulgente por temperamento; con todo aquello que era del divino beneplácito estaba siempre de acuerdo; en cambio mostrábase refractario y opuesto a todo cuanto no fuera del agrado de Dios" (1).

"Su alma se inclinaba sumisa bajo el yugo de la inspiración de los misterios que Dios le comunicaba y era favorecido con muchas revelaciones. Cuando comenzábamos a estudiar una cuestión, quedábase él absorto como si no estuviese allí; pero después volvía en sí y nos hablaba de alguno de los puntos del problema que estábamos discutiendo. Este estado extático ha sido constante en él hasta la fecha."

"Se consagró a servir a su hermano como fámulo, sin servir a nadie más, y todas las virtudes y dotes místicas que posee son fruto de la bendición de su hermano. Trató a nuestro maestro el Oryaní (2), a Abuabdala Mohámed b. Chonaid (3) y a varios de nuestros discípulos. Quería acompañarnos a la Meca, de no estorbarlo la enfermedad de su hermano. Si éste hubiera estado bueno, habríamos hecho el viaje todos juntos."

"Cuando el hambre y la peste se extendió por Egipto, pereciendo sus habitantes (4), caminaba cierto día por las calles y al

---

(1) Dejo de traducir la siguiente frase, cuyo sentido no acierto a interpretar exactamente: لزم الاسم نسبها وعمر ذكره كل ارض وسمها تراه كانه زاهد سريع الحركة كانه مطلوب بثار.

(2) Cfr. supra, biogr. 1.

(3) Cfr. *Autob. cronol.*, párrafo 9.—Se trata del maestro motázil a quien allí se denomina también Ben Chéber el de Cabrafigo.

(4) Cfr. *Ibn-el-Athiri Chronicon* (edic. Tornberg) XII, 112: "En este año [597 hég. = 1.200 de J. C.] fué grande la carestía en las tierras de Egipto porque faltó la acostumbrada crecida del Nilo. Las subsistencias fueron tan difíciles de adquirir, que la gente se alimentaba de carnes mortecinas y hasta llegaron a comerse unos a otros. Después sobrevino una tan mortífera peste que el país quedó despoblado."

ver cómo los niños de pecho se morían de hambre, exclamó: "¿Qué es esto, Señor?" Cayó de repente en éxtasis y oyó que Dios le decía: "¡Oh siervo mío! ¿Acaso te abandoné jamás?" "No", respondió. "¡Pues entonces (replicó el Señor) no censures! Estos niños que viste son hijos de adulterio. Estas son gentes que han descuidado el cumplimiento de mis leyes y yo ahora les impongo mis leyes penales. Este es el castigo que yo envío a todo el que desprecia mis mandamientos. ¡Que no haya, pues, en tu alma nada de eso!" Después de esto, quedó ya libre de toda preocupación y hasta encontraba conformidad y contento en aquella calamidad pública. Coloquios como éste tuvo muchos con Dios."

"La generosa liberalidad y caridad con que ambos hermanos atendían a las necesidades del prójimo y la estrechez con que se trataban a sí mismos eran tales, que no he encontrado quien en este respecto les aventajase. ¡Quiera Dios volverme a reunir con ellos en salud y paz espiritual, y que ya no nos separemos después jamás!"

11. *Abuabdala b. Chomhur* (1).

"Abuabdala b. Chomhur Mohámed fué coetáneo de Abualí el Xacaz (2) y de Abuabdala el Jayat, que antes mencionamos (3), de su misma edad y de igual condición. Fué hombre muy fervoroso en el servicio de Dios. Enseñaba la lectura alcoránica y la lengua árabe. Jamás enseñó en sus lecciones textos poéticos."

"Me refirió Abulhasan el Otsmaní lo siguiente: "Aprendía yo, siendo niño, lecturas alcoránicas bajo la dirección de este maestro, cuando oyó tocar un adufe y, poniéndose los dedos en las orejas, calló de repente y se sentó durante un rato. Luego me preguntó: "¿Ha cesado ya de sonar ese adufe o no?" Yo le respondí: "No." Y en vista de que el ruido continuaba, se levantó, y con los dedos tapándose todavía las orejas se marchó a su casa. Desde ella me envió a llamar; fuí y terminé de darle mi lección de lectura alcoránica. Cuando oía a alguien recitar en voz alta en la mezquita una decena de versículos alcoránicos

(1) *Esc.*, fol. 28 v.º; *Mor.*, fol. 36. v.º
(2) Cfr. infra, biogr. 12.
(3) Cfr. supra, biogr. 9.

a guisa de plegaria, o a un mendigo que pedía dentro de ella, se tapaba las orejas."

"Era de los devotos que constantemente se inclinan y postran en tierra en sus ejercicios de piedad. Tal hábito lo conservó hasta que Dios se lo llevó consigo. Era de corazón fuerte, pero de cuerpo débil y de color pálido. Severo para con su propia alma, si alguien le decía: "¡Sé más indulgnte con ella!", replicaba: "¡Para ser indulgente con ella la castigo!" Levantábase del lecho para pasar en vigilia una parte de la noche y se estaba orando de pie hasta que se desplomaba de fatiga, y entonces, al apoyar su mejilla en el lecho para dormir, recitaba este verso: "¡Oh mejilla! En verdad que si ahora te apoyas en blanda almohada, luego, tras de la muerte, te apoyarás sobre la dura piedra!" E inmediatamente saltaba del lecho, como si una víbora le hubiera picado y volviendo a su oratorio seguía así en vela hasta que amanecía."

"Murió (¡Dios le haya perdonado!) cuando yo servía como fámulo a mi maestro Abuyacub el Cumí (1). Al ser depositado en la tumba vi una gran maravilla y fué que Dios hizo venir, no sé de dónde, muchas piedras que cayeron dentro del sepulcro juntas con el cadáver. Gritaron algunos de los presentes, y el que había depositado el cadáver en la tumba cogió de aquellas piedras y las puso debajo de su mejilla. Entonces me di cuenta de que Dios había querido hacer verídicas las palabras de aquel verso suyo en que decía: "¡Oh mejilla! En verdad que si ahora te apoyas en blanda almohada..."

"Era muy refractario al trato de la gente y amaba la soledad y el aislamiento. Fué austero, asceta, místico contemplativo, que sin cesar estaba en la presencia de Dios; fervoroso en las prácticas de piedad, ansioso de llegar a la unión con Dios. Amaba a los amigos de Dios y a los amantes del Alcorán."

"Dios se lo llevó consigo en edad temprana, en la flor de su juventud, en la época del fuego de su ascético fervor. Acostumbraba a decir a su propia alma: "¡No ha de cesar esta conducta mía para contigo hasta que yo muera!" No le aventajó nadie en el servicio de Dios."

(1) Cfr. supr., biogr. 2.

12. *Abualí Hasan el Xacaz* (1).

"Vivió en nuestra compañía en Sevilla, y en esta misma ciudad murió. Este fué quien sirvió como fámulo a nuestro maestro de espíritu Sálih el Aduí (2) hasta que murió. Era hombre de muchas lágrimas, pues sus ojos no cesaban jamás de llorar a raudales. Tenía yo un tío, hermano de mi padre, que era de los amigos escogidos de Dios (3), a quien Abualí acompañaba constantemente. Pasaba yo una vez la noche en casa de mi tío, y observé que éste le ponía a Abualí para que hiciese oración la esterilla nueva sobre la cual oraba él. Durante su oración las lágrimas le corrían por la cara e iban cayendo sobre la esterilla. Al segundo día, la levantó del sitio en que estaba puesta y aparecieron podridas y deshechas las partes en que habían caído las lágrimas."

"Yo frecuenté su trato desde la época en que entré por este camino de la vida espiritual hasta que murió. Tenía apasionada afición al matrimonio, sin el cual no podía pasarse. Nuestro maestro de espíritu, Abulhachach el de Subárbol (4) quiso casarlo con una hija de su hermana. La madre fué a ver a Abualí y le dijo: "El maestro Abulhachach quiere darte en matrimonio a mi hija Azahra." Aquel día era domingo. Abualí se quedó callado un rato mirando al suelo, como si estuviese pensándolo. Luego, levantando la cabeza, le respondió: "Nadie habrá que desee tanto como yo el emparentar con nuestro maestro Abulhachach; pero resulta que ya me he casado y dentro de cinco días, a contar de hoy, comenzaré a convivir con mi novia como esposa." La madre de Azahra le preguntó: "¿Y con la hija de quién te has casado?" El respondió: "¡Ese es mi secreto!" Y diciendo esto se marchó a su casa y se metió en su cama hasta que pasaron los cinco días, al cabo de los cuales murió."

"Extendía su mano a las hierbas silvestres que encontraba en el campo y, aunque fuesen de las más amargas, te las daba

(1) *Esc.*, fol. 29 r.°; *Mor.*, fol. 37 r.°

(2) Cfr. supra, biogr. 3.

(3) Cfr. *Autob. cronol.*, párrafo 2.—Se refiere probablemente a este su tío Abdala, cuya es la biografía siguiente, núm. 13.

(4) Cfr. supra, biogr. 6.

a comer y hacía que te supiesen como si fuesen un dulce. Yo le vi realizar muchas maravillas con que Dios le favorecía. De su compañía saqué gran provecho para mi vida espiritual. Para las prácticas de su vida devota se inspiraba en el libro titulado *Al-Árbauna al-sohailía* (La cuarentena del Sohailí) (1). Era hombre de mucha energía y se ganaba la vida con el trabajo de sus manos. Después que hubo muerto lo vió su hermano y le dijo: "¿Qué ha hecho Dios contigo?" Y él le respondió: "Me ha dado en premio de cada día de trabajo la recompensa correspondiente a ochenta días." Ayunaba muchos días seguidos sin romper el ayuno por la noche. Pasaba también muchas noches en vigilia. Evitaba el conversar con la gente y huía de todo trato social con los mundanos, añorando siempre el verse con las almas de su misma condición. Era, sin embargo, hombre gracioso y bromista, si bien, cuando se chanceaba, jamás decía lo que no era verdad; de modo que le gustaba hacer chistes con la verdad y aborrecía tanto la mentira y los embusteros, que no los podía soportar."

"Salió cierto día en dirección al aduar de los Beni Sálih, llevando consigo varias pieles para curtirlas. Las puso a macerar en el río y luego las tendió al sol. Acertó a pasar junto a él una mujer, de la gente de Sevilla. Los sevillanos y también las sevillanas son muy aficionados a las burlas y donaires de agudo ingenio. Díjole, pues, aquella mujer a otra que iba en su compañía: "¡Ea, amiga mía, vamos a guasearnos de este hombre, puesto que es un *xacas!*" (El *xacas* es, en nuestro país, el que tiene por oficio trabajar en el curtido de las pieles de cabrito

(1) El texto dice sólo كان قد عمل على الاربعين السهيلية Existe en la literatura árabe un género de obras tituladas así, es decir, الاربعون que significa "colección de cuarenta *hadices* o sentencias de Mahoma". Las hay relativas a toda clase de materias religiosas, así dogmáticas como morales, ascéticas y aun místicas. Por eso me atrevo a suponer que Abenarabi alude aquí a algún libro, así titulado, cuya materia (a juzgar por el contexto) debía ser ascético-mística. Resta por averiguar quién fuese ese autor llamado el *Sohailí*. Este patronímico es propio de los habitantes de Fuengirola (provincia de Málaga). Hay varios escritores musulmanes de ese nombre; pero entre las obras del más famoso de ellos, Abderráhman el Sohailí (muerto el 581 de la hégira), no aparece ninguna cuyo título sea el de nuestro texto.

o de cordero nonnato, preparándolas con un arte especial para dejarlas muy blancas, finas y flexibles, quitándoles toda su rigidez. Por eso la gente de esta tierra emplea también esta palabra *xacas* como apodo despectivo para designar al hombre que es incapaz de erección sexual en presencia de las mujeres; de modo que al hombre que es de esta condición se le llama *xacas* en el sentido de que su miembro viril es flácido como la piel que el curtidor así llamado prepara). Detúvose, pues, la mujer aquella delante de él (que estaba haciendo meditación, pues era muy dado a este ejercicio piadoso que sin cesar practicaba) y le dijo: "¡Salud, hermano!" El le respondió: "¡Salud!" y volvió a su meditación. Ella entonces le preguntó: "¿Cuál es tu oficio y arte?" El replicó: "¡Déjate de eso! ¿Para qué lo quieres saber?" Ella insistió: "Es preciso que me lo digas." Entonces él se sonrió y le dijo: "Yo soy un hombre que remoja lo seco, ablanda lo duro y depila lo peludo." Volvióse entonces la mujer a un lado y riéndose exclamó: "Queríamos darle coba y ha sido él quien nos la ha dado! (1)."

"Por lo demás, era Abualí hombre de vida interior muy intensa y de tan buen corazón que jamás guardó resentimiento alguno contra nadie. Es más, ni siquiera se daba cuenta de los vicios del prójimo, pues no podía ni aun imaginar que en la realidad se diese el caso de que alguien ofendiese a Dios."

13. *Abdalá b. Alarabí* (2).

"Abumohámed Abdalá b. Mohámed b. Alarabí, el Taí, era tío mío paterno, hermano uterino de mi padre. Entró en el camino de la vida espiritual al fin de su vida, y debió su iniciación a un niño pequeño. Antes de su conversión, acaecida cuando ya había pasado de los ochenta años de edad, ignoraba en absoluto qué cosa fuese este método de vida espiritual. Entregóse, sin

(1) Esta doble acepción equívoca del adjetivo *xacas* (شكاز), es decir, *curtidor* en fino e *impotente*, falta en todos los diccionarios. Cfr. Freytag, *Lexicon*, donde tiene el significado contrario al de impotente.

(2) *Esc.*, fol. 29 v.º; *Mor.*, fol. 38 r.º—Cfr. *Autob. cronol.*, párrafo 2.

embargo, con tal fervor al combate ascético viviendo en los desiertos, que pronto llegó a la cumbre de la perfección."

"Se impuso la obligación de recitar cada día una parte del Alcorán y ofrecía a Dios la mitad del mérito de este rezo por el niño aquel que había sido el instrumento de su conversión. Aquel niño fué, en efecto, quien le abrió los ojos en el camino de la vida espiritual."

"Una vez, estando sentado en la habitación, exclamó: "Ya amanece." Yo le pregunté: "¿Por dónde lo sabes?" Y él me respondió: "Es que Dios envía, desde la parte inferior de su trono, una brisa que sopla dentro del paraíso, la cual, al levantarse la aurora, sale del paraíso para que todo creyente la pueda aspirar cada día cuando amanece."

"Le salió un gran hernia, que él se la colocaba delante como si fuere una almohada. Tenía un hijo muy bueno, cuyas virtudes llenaban de alegría su corazón. Por eso, temiendo que se pervirtiera si le sobrevivía, rogó a Dios que se lo llevase consigo. Enfermó, efectivamente, el hijo, y entonces su padre pidió a Dios que le enviase la muerte primero a su hijo y después a él. Murió el hijo, en efecto, antes que él, y cuando ya lo hubo enterrado exclamó: "¡Loado sea Dios! Ahora yo viviré, después de él, cuarenta y cuatro días y moriré a continuación." Vivió efectivamente el tiempo que había predicho y murió. La noche de su muerte estábamos sentados junto a su cabecera, después de hacer la oración ritual nocturna. El estaba inclinado en la dirección de la alquibla y había encontrado algún descanso en su dolencia, aunque su hernia se había hinchado grandemente. Dijonos: "Reposad un poco y echaos a dormir." Nos acostamos en seguida y al punto del día me levanté, acerquéme a verle y me encontré con que había expirado sin que nadie hubiese estado presente a su muerte. Buscamos entonces aquella hernia y no encontramos de ella ni rastro. Dijimos, pues: "Quizá la hernia no era más que una hinchazón producida por algunos gases y al desaparecer éstos haya qedado la piel flácida." Pero he aquí que la piel la tenía como todos, sin que hubiera en ella nada anormal. Entonces me maravillé de que Dios se la hubiera ocultado y suprimido."

"A nosotros nos refería milagros ejemplares y admirables. Desde que se convirtió al camino ascético hasta que murió vivió sólo tres años justos. Su muerte acaeció antes que yo entrase por el camino ascético."

14. *Abdalá b. Alostads el de Morón* (1).

"Abumohámed Abdalá b. Alostads el Maurorí sirvió como novicio y fámulo al maestro Abumedín, el cual lo llamaba "el buen peregrino". Hizo la peregrinación a la Meca en compañía de Abderrazac (2). En la Meca vivió en compañía de Abuabdalá b. Hassán (3), al cual le pidió que le diese a su hija en matrimonio, por lo mucho que deseaba emparentar con él: pero después se negó él mismo a tomarla, porque temía no poder pagar a su esposa el débito conyugal."

"Amábalo mucho el maestro Abumedín. Díjole cierto día: "Muchas han sido las exhortaciones que he hecho a las gentes llamándolas hacia Dios, pero ni uno sólo me ha escuchado. Por eso quisiera escogerte a tí como compañero mío íntimo, para que conmigo salieras a retirarte en alguno de estos montes, donde vivieras conmigo en alguna cueva hasta que yo muera." El Maurorí, al contar esto, decía: "Yo me alegré mucho de su proposición, pues comprendí por ella que ocupaba yo un gran lugar a los ojos de Dios. Llegó la noche y me dormí y vi en el sueño que el maestro, cuando predicaba a la gente, era como un sol, y cuando callaba, era como una luna. A la madrugada del día siguiente le referí mi ensueño y él, sonriendo, dijo: "¡Loado sea Dios, hijo mío! Sol quisiera yo ser, pues el sol disipa toda obscuridad y ahuyenta toda tristeza."

"Poseía Abdalá el Maurorí una intención dotada de eficacia

(1) *Esc.*, fol. 30 r.°; *Mor.*, fol. 38 v.° Cfr. *Autob cronol.*, párrafos 9 y 22. En este último se le llama por error Abdalá el *Meruazí* en vez de el *Maurorí*.

(2) Alfaquí tunecino, discípulo de Abumedín. Cfr. Bargès, *ob. citada*, 20.

(3) No encuentro que se llamase así más que un tradicionista de Jaén, que residió algún tiempo en Villena (Murcia), de donde marchó a Oriente, huyendo de los disturbios políticos acaecidos cuando la dinastía de los almorávides desapareció, o sea en la mitad del siglo XII de J. C. Cfr. *Tecmila*, biogr. 728.

y veracidad admirables para cuanto se proponía. Se puso en viaje, cuando dejó al maestro Abumedín, para regresar a Alandalus llamado por su madre. El maestro Abumedín le encargó que saludase de su parte al maestro de espíritu Abuabdalá, que vivía en la ciudad de Almería, conocido por el sobrenombre de el Gazal, y que había sido de los discípulos de Ben Alarif (1). Este último fué contemporáneo de Abumedín, de Aburrebía el ciego, que vivía en Egipto, de Abderrahím, que vivía en Cana [*sic*], y de Abuanachar, que vivía en la Isla del oro (2). Cuando el Maurorí llegó a Almería, se dirigió a la morada del maestro Abuabdalá el Gazal, y encontrando allí a los discípulos de éste, que estaban sentados, les dijo: "Pedid permiso en mi nombre al maestro para que me reciba." Ellos le respondieron: "El maestro está ahora durmiendo." Y como no lo recibían, se molestó al notar que ello obedecía a que el velo que cubría su vista interior era tan espeso que no les permitía reconocerlo. Replicóles pues: "Si yo viniese a él *en Dios*, de seguro que Dios lo despertaría inmediatamente." Y he aquí que la puerta se abre y el maestro sale restregándose los ojos de dormir, y dice: "¿Dónde está ese que ha venido?" Y diciendo esto, lo saluda y lo acoge con toda clase de cumplimientos. Era el carácter predominante de Abumohámed el Maurorí la alegre expansión, mientras que los discípulos aquellos del maestro el Gazal eran, por natural carácter, encogidos y tristes. Así, pues, cuando el maestro se hubo despedido de ellos y se marchó, sus discípulos dijeron al Maurorí: "¡Oh Abumohámed! ¡Cuánto mejor sería que reprimieses ese expansivo carácter que tienes!" El les preguntó: "Pero ¿qué cosa es la expansión?" Ellos le respondieron: "Es la piedad." El insistió: "Y ¿qué es la opresión?" Ellos respondieron: "La pena." El entonces exclamó: "¡Oh Dios mio, no permitas que yo pase de tu piedad a tu pena!" Quedáronse avergonzados los discípulos del Gazal y se marchó el Maurorí (3)."

(1) Cfr. *Autob. cronol.*, párrafo 17.

(2) No me ha sido posible identificar la personalidad de estos dos últimos sujetos ni las dos últimas localidades. Sobre Aburrebía el ciego, véase *Autob. cronol.*, párrafo 12, donde se dice que era malagueño.

(3) El sentido de estas palabras del Maurorí es el siguiente: "Supuesto que la alegría espiritual o expansión del alma nace de que tiene

"Cuéntase también de él que cuando, en ese viaje de regreso, llegó a Granada, se hospedó en casa del maestro de espíritu Abumeruán. Lo había conocido en casa de Abumedín con ocasión de la enfermedad que allí contrajo uno de los familiares de Abumeruán, al cual habían curado de su dolencia, además de atender a su manutención. Por eso el enfermo, así que se sintió sano, informó de todos estos favores recibidos a sus deudos de Granada. Llegado, pues, Abdalá el Maurorí a esta ciudad y hospedado por Abumeruán, juntáronse muchas personas en la casa para recibirle. Habíales puesto el anfitrión una mesa con almojábanas (1) rellenas de miel; mas como el hijo del amo de la casa se había marchado aquella madrugada a una casa de campo que tenía en las cercanías de la ciudad, los tertulianos estaban pesarosos de que el hijo del anfitrión no asistiera con ellos al agasajo. Entonces Abumohámed el Maurorí, que ya había comido hasta saciarse, dijo a los presentes, que también habían comido ya bastante: "Si queréis, yo comeré aquí en vez de él, y él se hartará de este mismísimo manjar estando en su alquería." Quedáronse todos llenos de incertidumbre al oír sus palabras, sin atreverse a decidir en su interior ni a manifestar de palabra si aquello era o no imposible. Entonces le dijo Abumeruán: "¡Por Dios te lo pido, Abumohámed; haz eso que dices!" Y el Maurorí, como si no hubiere comido aún, comenzó a comer de nuevo, diciendo: "¡En el nombre de Dios!" De pronto dejó de comer y dijo: "Ya está harto. ¡Si ahora yo siguiese aún comiendo más de este manjar, de seguro que se moría!" Pasmados de admiración todos los de la tertulia, decidieron que ni uno solo de ellos se había de mover de allí, hasta que llegase de regreso el hombre aquel en sustitución del cual había comido el Maurorí. Cuando llegó, pues, la noche de aquel mismo día, penetró en la casa, de regreso de la alquería, el hijo de Abumeruán. Levantáronse

---

conciencia de ser objeto de la misericordia divina, así como, por el contrario, la tristeza espiritual u opresión del corazón nace del temor del castigo de Dios, no permita el Señor que yo pierda mi carácter expansivo para hacerme huraño y triste."

(1) المجبنة era una especie de buñuelo hecho con harina, azúcar y queso. Todavía se hacen, aunque sin queso, en algunas regiones españolas, donde se les conoce con el nombre árabe de *almojábana*.

todos para salir a recibirle y haciéndole sentar le dijeron: "Vemos que te traes las provisiones que te llevaste sin haber comido de ellas nada." El replicó: "¡Efectivamente, amigos míos! Es que hoy me ha ocurrido una cosa maravillosa: tan pronto como llegué a la alquería y me senté, he aquí que sentí en mi boca el sabor de almojábanas rellenas de miel que iban descendiendo por mi tragadero hasta llegar al estómago, donde se iban deteniendo, hasta que me sentí harto; tanto, que si hubieran entrado más almojábanas en él, de seguro que me matan. De modo que desde entonces hasta este momento he seguido con la misma sensación de hartura. ¡Aún me repiten!" Quedáronse, pues, llenos todos de admiración y de gozo porque veían con sus propios ojos un hombre como el Maurorí favorecido por Dios con tamañas dotes. El suceso me lo refirió luego el Maurorí tal y como pasó. También me lo contó, en casa de Abdalá el Xacaz de Priego, la persona misma en cuya sustitución comió el Maurorí hasta hartarlo. En mi compañía estaba mi discípulo Abdalá Béder, el abisinio, con otros muchos en reunión. El sujeto aquél, al terminar, exclamó con acento de pena: "Hombre como Abdalá el Maurorí no he visto jamás! (1)."

"Cierta noche me hizo ver Dios en sueños todas las moradas de la vida espiritual y me las hizo recorrer hasta que llegué a la morada de la abnegación. Entonces vi a nuestro maestro Abdalá el Maurorí en medio de aquella morada: la morada giraba sobre él, como gira sobre su quicio el ruejo del molino, y él permanecía fijo, sin conmoverse. Luego le escribí comunicándole esta visión (2)."

"Yo lo traté familiarmente y tuve con él íntimas relaciones, que de mucho me sirvieron para mi perfección. Tenía una mujer bellísima y muy joven, mejor que él todavía y de más intensa vida espiritual."

"Un día, que era miércoles, estaba este maestro y señor nuestro en casa de Sol, madre de los pobres, en Marchena de los

(1) Un esbozo de esta misma anecdota trae Abenarabi en el *Mawaqui*.—Cfr. *Autob. cronol.*, párrafo 9.—Sobre Abdalá el Xacaz de Priego, cfr. infra, biogr. 15.

(2) Cfr. *Autob. cronol.*, párrafo 9.

Olivos (1). La anciana le dijo: "Desearía que viniese mañana Abulhasan b. Caitún. Escribidle hoy y así es fácil que mañana llegue." Aquel sujeto vivía en el pueblo de Carmona, distante de Marchena siete parasangas y ejercía allí la profesión de maestro de niños, a los cuales enseñaba el Alcorán todos los días, excepto los jueves y viernes que les daba vacación. Díjole, pues, a la anciana Abumohámed el Maurorí: "¡Eso de escribirle para que venga es lo que hace el vulgo! "La anciana replicó: "Y tú, pues, ¿qué es lo que vas a hacer?" El respondió: "Lo voy a traer con mi intención." Ella añadió: "¡Anda, pues,! Haz que en este mismo momento se mueva su espíritu formando el propósito de venir a vernos mañana, si Dios quiere." Al día siguiente la anciana le dijo al Maurorí: "Ya ves como no ha venido." El replicó: "Me había olvidado, efectivamente; pero ahora mismo lo hago salir." Y diciendo esto le envió su intención. Un poco antes de mediodía, el dicho Abulhasan penetró de improviso en donde se encontraban y todos quedaron maravillados. El Maurorí les dijo: "Preguntadle: ¿qué es lo que te ha hecho olvidarte de nosotros hasta este momento y cómo te vino a las mientes la idea de venir a vernos y cuándo formaste el propósito de hacerlo?" El respondió diciendo: "Ayer a media tarde noté que en mi interior alguien me decía: "¡Vete mañana a Marchena!" Así, pues, les dije a los niños de la escuela: "Mañana no vengáis ninguno." Al día siguiente, cuando me levanté de dormir, aquella idea se me había borrado del espíritu. (Era precisamente la hora en que nuestro señor Abumohámed el Maurorí se había olvidado de él.) "¡Sigue, veamos", le dijeron los circunstantes. El continuó diciendo: "Me dirigí, por tanto, a la escuela, y llegaron los niños y cogieron sus tablillas para escribir; pero en aquel instante, estando yo como estaba, he aquí que de repente siento que mi corazón se angustia como si alguien lo oprimiese y noto que se me dice: "Sal inmediatamente hacia Marchena a visitar a la anciana." Díjeles, pues, a los niños: "Marchaos a vuestras casas", y seguidamente

---

(1) Cfr. *Autob. cronol.*, párrafo 8. Allí Abenarabi la llama *Jazmín* y no *Sol*. El apodo "madre de los pobres" significa "maestra de espíritu de los ascetas que profesan vida mendicante".

salí para venir a veros. Esta, pues, fué la causa de mi retraso." Los presentes entonces le dijeron: "Precisamente la cosa ha sucedido de tal y cual manera"; y le explicaron el suceso con todos los pormenores. El, maravillado, exclamó: "¡Por Dios, que esto es enorme!"

"Después de este hecho, el tal Ben Caitún miraba ya al Maurori con gran veneración. Su fervor religioso se intensificó y emprendió un viaje a Almería para ponerse bajo la dirección espiritual de un maestro que allí había, llamado Abdalá el Gazal, que era de los discípulos de Ben Alarif, el contemporáneo de Aburrebía el ciego, de Abuanacha [*sic*], de Abderrahím, y de aquella famosa generación de místicos (1). Lo vió, pues, se aprovechó mucho de su dirección espiritual y se volvió luego a Carmona, donde no cesó de consagrarse al servicio de los ascetas que profesan la vida mendicante, hospedándolos en su casa y ejercitándose en la práctica de la humildad. Todo esto me agradó sobremanera; pero ello no quita para que yo asegure que después lo vi llegar a Sevilla y frecuentar la compañía de los alfaquíes y asistir a las reuniones de los estudiantes que buscan la ciencia como medio para medrar en este mundo. Estudió, pues, el Derecho y sus fundamentos y la Teología dogmática y establecióse en aquella ciudad de Sevilla para ejercer la profesión de maestro de Alcorán. El trato asiduo de aquellas gentes acabó al fin por llevarle a abandonar y hasta rechazar a los ascetas mendicantes, cuyos éxtasis negaba, aunque se tratase de místicos veraces y sinceros."

"Pero ¡guárdate bien, oh hermano mío, de pensar mal y líbrete Dios de creer que yo vitupero a los alfaquíes por la sola razón de que son alfaquíes, o sea porque estudian el Derecho! No debe sospecharse tal cosa de ningún musulmán, porque la nobleza del Derecho y del estudio de la ley divina es evidente."

"Los alfaquíes que yo vitupero son tan sólo aquellos que buscan con su ciencia hacer fortuna; que estudian el Derecho por lograr fama y renombre para atraerse las miradas de las gentes y que de ellos se hable; que se dedican constantemente a las disputas y polémicas: que, además, se atreven a contradecir a los

---

(1) Cfr. supra, pág. 567, nota 2.

hombres religiosos que sólo aman la vida futura y que temen a Dios, el cual les inspira y comunica su propia ciencia. Y sin embargo, los alfaquíes, quiero decir, esta clase de alfaquíes, osan contradecirles en cuestiones que atañen a una ciencia que ellos no conocen y cuyos fundamentos ignoran. Tanto es así, que si se les pregunta el significado de una cualquiera de las voces técnicas que los místicos emplean, no saben contestar. Y con esto basta para demostrar su ignorancia. Por la misma razón he vituperado también en este libro mío a los sufíes; pero no quise referirme a los sufíes veraces y sinceros, sino únicamente a aquellos que a los ojos de las gentes aparecen vestidos con el hábito de los sufíes auténticos, mientras que en su interior y a los ojos de Dios son todo lo contrario... No niego yo, pues, la alta importancia del Derecho... Lo que hago es censurar a esa clase de alfaquíes que se dejan dominar por sus pasiones y concupiscencias y vencer por Satanás... En cambio, los sabios que practican lo mismo que enseñan, los limpios de corazón, los de sólida ciencia y sólida virtud, esos son verdaderos príncipes y doctores, lámparas que guían por el recto camino de la perfección, hitos que marcan la vía de la piedad... Cuando me oyes, pues, vituperar a los alfaquíes en este libro, tan sólo me refiero a aquella especie de alfaquíes... Y digo lo mismo de los sufíes: tan sólo censuro a esos que dije, pues los sufíes panteístas y los sufíes libertinos y otros semejantes, aunque aparecen profesar la vida mística y por lo que aparece se les juzga, son en realidad el ejército de Satanás... (1)."

"El señor Abdalá el Maurorí vino más tarde a visitar en su casa al dicho Ben Caitún (que había visto con sus propios ojos las maravillas que el Maurorí hacía por favor divino). Llamó a la puerta. Yo iba con él en compañía de mi discípulo Abdalá Béder, el abisinio. Desde dentro preguntó Ben Caitún: "Quién está a la puerta?" Respondió: "Abdalá el Maurorí que viene a visitarte." Calló Ben Caitún un rato, y luego salió su hijo y le dijo: "Está ocupado." Pero en seguida añadió: "No está aquí." De modo que ya Ben Caitún no hacía caso alguno de la alta dig-

(1) De esta larga digresión he suprimido algunos párrafos que carecen de interés histórico.

nidad espiritual del Maurorí. ¡A este extremo llegaba ya su odio hacia los ascetas que profesan vida mendicante! Y todo ello era efecto de la nociva influencia que sobre él ejercieron los alfaquíes! ¡Líbrenos Dios de todo el que intente apartarlos de El y de sus amigos y elegidos!"

"Cuando Ben Caitún me encontraba, echábame en cara el que yo me acompañase de ellos (es decir, de los místicos), y me decía: "Un hombre como tú, ¿cómo es que vas con ellos?" Y yo le replicaba: "¡Un hombre como yo, ni siquiera es digno de servirles como fámulo, pues ellos son los señores!" El, si me compadecía, era tan sólo porque simpatizaba conmigo en razón de que yo me dedicaba al estudio de la ciencia teológica que él enseñaba, pero no porque yo anduviese por el mismo camino de aquella gente, es decir, de los alfaquíes, ni porque les tuviese ningún afecto. Así es que acabé pronto por abandonarlo a las manos de Dios y cortar todo trato con él"

"Hoy ya Ben Caitún tiene de la santidad la misma opinión que tienen los alfaquíes, es decir, que para él la santidad, [la vida espiritual con sus carismas, éxtasis y fenómenos preternaturales], es un estado psicológico que la inteligencia humana concibe, sí, como posible e imaginable, pero sin que se conozca sujeto alguno que en realidad lo posea. Eso sí: cuando el alfaquí describe los fenómenos característicos de los santos, cabe, para convencerle, el recurso de fijar su atención sobre algunos de esos fenómenos concretos y luego mostrárselos realizados en una persona determinada. Pero, aunque los vea con sus propios ojos, es seguro que dirá: "¡Vamos a ver! ¿Quién es el que puede afirmar con certeza que esa persona es sincera y pura en su intención religiosa? ¡Aunque lo fuese, ni tú ni yo podríamos estar seguros de ello, puesto que siempre cabría sospechar que todos esos actos eran fruto de cierta sagaz simulación!" De modo que, según esto, jamás verás al alfaquí pensar bien de nadie. Por eso yo no he cesado nunca, a Dios gracias, de combatir a los alfaquíes en defensa del derecho de los santos y místicos, rechazando sus ataques en buena lid y protegiéndolos contra sus asechanzas. Dios mismo, en sus revelaciones, me inspiró esta conducta. El que osa vituperarlos y censurarlos en

particular y como tales místicos, atribuyendo a los que realmente lo son los defectos de aquellos que no lo son, evidentemente es un necio, cuya ignorancia no podrá jamás permitirle atinar con la verdad."

"En el Sagrado Templo de la Meca discutió conmigo un alfaquí que se llamaba el Cadí Abdeluahab el Azdí, natural de Alejandría, de cuyo corazón se había adueñado Satanás hasta el extremo de inducirle a afirmar dogmáticamente que en el tiempo este en que vivimos no existía ni un solo caso auténtico de los muchos que se cuentan relativos a los varios grados de la vida mística, los cuales no son más que cuentos de viejas y delirios o quimeras. Yo le interrogué así: "¿Cuántos son los países que pertenecen a los musulmanes en la parte habitada de la tierra?" "Muchos." "¿Y cuántos has visitado?" "Seis o siete." "¿Cuántos son sus habitantes?" "Muchos." "Y ¿cuántos son más: los que tú viste o los que no viste?" "Los que no vi." Echéme entonces a reír y le dije: "El extremo a que llega en su insensatez el necio es este, a saber: que si ha visto muchas personas de una clase y le quedan sólo por ver unas pocas, juzga de las pocas que no ha visto por lo que sabe de las muchas que ha visto. Porque en tal hipótesis el hombre que es buen musulmán y discreto en sus juicios, lo que hace es decir: "¡Quizá entre esos pocos que no conozco haya uno por lo menos que sea un hombre digno." Ahora bien; ¿qué habremos de sentir del que comienza por confesar que no ha visto más que unas pocas personas de contados países de la tierra y a continuación afirma dogmáticamente lo que ese tal aseguraba? ¡Evidentemente habremos de decir que es un necio!... Pero todavía hubo algo más estupendo que todo lo dicho y fué esto que le oí decir y que contradecía en absoluto el principio mismo en que se fundaba: "Todos los hombres se clasifican en dos grupos: inteligentes y necios. De los necios no hay que hablar siquiera, puesto que son imperfectos. Y de los inteligentes, ni uno solo está libre de errar. Luego no queda nada." Véase, pues, cómo fijaba su atención exclusivamente en los defectos e imperfecciones de los hombres, y prescindía, en cambio, de examinar las buenas cualidades y dótes de perfección que también poseen. ¿Por qué, en efecto, no

dedujo de su clasificación, como debía, esta otra consecuencia? "El necio acude al sabio y aprende de él, por criterio de autoridad, la ciencia que personalmente no es capaz de adquirir a causa de su falta de inteligencia; Dios entonces le ayuda con su gracia y de esperar es que algo aprenda ayudado por Dios. El inteligente, por otra parte, lo más común es que ordinariamente acierte con la verdad en la generalidad de los casos, porque no se satisface jamás en materia alguna sino con pruebas apodícticas, precisamente porque es hombre inteligente. De modo que si yerra y persiste en su error después de haber estudiado con todo empeño el problema, es excusable; esto sin contar con que todavía cabe esperar que más tarde vuelva de su error." ...En suma, observé que aquel alfaquí era el más ignorante de los necios."

15. Abumohámed Abdalá el Xacaz de Priego (1).

"Era natural del castillo de Priego y fijó su residencia en Granada, donde ha vivido hasta la fecha. Yo entré en relaciones con él en su propio domicilio, acompañado de mi discípulo Abdalá Béder, el abisinio. Tenía yo por costumbre —siempre que entraba en relaciones con un nuevo maestro de espíritu o simple colega en la vida de perfección— el entregarle cuanto dinero llevaba conmigo, sin reservarme nada. Aquel día no llevaba encima más dinero que un solo *dirhem,* y se lo entregué."

"Era hombre de gran fervor y perseverancia para el combate ascético. La tristeza espiritual y el llanto era lo que le dominaba. Odiaba el pecado tanto como la infidelidad, y el pecado venial tanto como el mortal. En la guarda de los sentidos era tan escrupuloso y vigilante, que llegó casi a ser impecable, es decir, preservado por Dios de toda falta. De él podía decirse lo mismo que de su maestro decía el místico Abuocal (2): "Viví en compañía de mi maestro de espíritu

(1) *Esc.,* fol. 32 v.º; *Mor.,* fol. 42, r.º *Cfr. Autob. cronol.,* párrafos 9 y 17. Su sobrenombre, *el Xacaz,* significa "el curtidor en fino". Cfr. supra, pág. 564, nota 1.

(2) Este místico era magrebí y se hizo famoso por sus dotes preternaturales para soportar el hambre. Cfr. Asín, *La psicol. según Mohidín,* pág. 66, nota 1.

Harún y jamás observé en él cosa mayor en cuanto a sus prácticas ascéticas, puesto que toda la noche la pasaba durmiendo." Esto hízole pensar a Abuocal que su maestro era hombre de muy poca mortificación y ascetismo; pero así que le vino tal idea, he aquí que una voz le dijo en su interior [Alcorán, XLV, 20]: "Los que obran mal, ¿piensan acaso que les habremos de tratar lo mismo que a los que creen y obran bien, de modo que la vida y la muerte de unos y de otros hayan de ser las mismas? ¡Cuán mal juzgan!" Y Abuocal añadía: "Fuí entonces y le dije a mi maestro: "Señor ¿cometiste acaso alguna vez un pecado mortal? Y él me respondió: "¡Ni siquiera venial consentido!"

"Este Abdalá el Xacaz pasaba la noche entera en oración y el día en ayunas. Ningún novicio pudo jamás soportar su dirección espiritual, porque el maestro le exigía practicar rigurosamente los mismos ejercicios que él practicaba, y el novicio rehuía. Por eso vivió aislado y solitario. No tenía compasión alguna ni aun para sí propio. Si le hablaban de la benevolencia que para con sus propias almas tuvieron los compañeros de Mahoma, decía: "Aunque no hubiesen tenido más mérito que el de ser discípulos del Profeta ¿cómo habíamos de osar compararnos con ellos?"

"Por lo demás, yo no he visto que nadie en esto se le asemejara, si no es Abumóslem el Jaulaní, uno de los ascetas de la generación inmediata a los compañeros de Mahoma. Este asceta, llevado de su fervor por la mortificación, cortaba unas varas y, cuando en la oración se fatigaba ya de tanto estar de pie, azotaba sus piernas con una vara diciendo: "¡Tú mereces más los palos que mi burro!", hasta que rompía todas las varas..."

"Este Abdalá el Xacaz era hombre que acogía a todos con graciosa afabilidad y los trataba familiarmente. Sentía grande afición a las sentencias alegóricas de sentido místico. Yo le oí una vez decir: "Fijad bien la atención en estas cuatro clases de hombres: hombres que cumplen sinceramente lo que a Dios prometieron; hombres a quienes no les distrae de pensar en Dios comercio ni venta de ninguna clase; hom-

bres que están sobre el *Aáraf;* hombres que vienen a visitarte a pie (1)."

16. Abumohámed Abdalá el Catán (2).

"Todas las revelaciones que Dios le comunicaba recibíalas a través del Alcorán. Llevado de su celo por el cumplimiento de la ley de Dios, condenaba abierta y valerosamente cualquier prevaricación que conocía, sin que le importaran las censuras de quienquiera que fuese. A los mismos sultanes osaba contradecirles, censurarles y afear sus palabras y acciones cara a cara. Tenía en estas ocasiones un celo tan vehemente, que acusaba francamente a quien creía reo de injusticia o pecado y esto sin empacho alguno y sin que le importase un bledo aunque supiera que con sus invectivas contra los sultanes se exponía al peligro de perder la vida. Muchos fueron los casos en que mantuvo violentas discusiones con los sultanes para echarles en cara sus infracciones de la ley divina; pero el relato minucioso de todos ellos exigiría un tiempo de que no disponemos."

"No usaba, en sus explicaciones, de otras autoridades que de textos del Alcorán ni estimaba digno de estudio más libro que éste. Jamás adquirió ningún otro libro. Yo le oí decir en una reunión, en la ciudad de Córdoba, lo siguiente: "¡Desgraciados de los autores de libros y de obras! ¡Cuán prolija será la cuenta que habrán de dar el día de mañana! ¡Con el Libro de Dios y con las tradiciones de su Enviado basta!"

---

(1) Las dos últimas clases de hombres están tomadas de dos textos alcoránicos (VII, 44 y XXII, 28) cuyo sentido esotérico es difícil adivinar. Sin embargo, el mismo Abenarabi en su *Tafsir* (Cairo, 1317 hégira) los interpreta así: el texto primero dice (I, 118) que alude a los místicos intuitivos, que por su íntima unión con la majestad divina no gozarán en el cielo de los placeres sensibles, sino únicamente de la contemplación y fruición de la divina esencia; el texto segundo dice (II, 28) que se refiere asimismo a las almas que llegan a Dios despojadas de todo afecto o apetito sensible.—Por lo que toca a las dos primeras clases de hombres, su sentido es más obvio conforme a la letra.

(2) *Esc.*, fol. 33 r.º *Mor.*, fol. 42 v.º—Su sobrenombre *el Catán* significa "el comerciante de tejidos de algodón", pero como los datos de su biografía no aluden a tal profesión, cabe que se trate de un simple apellido de familia.

"A sus discípulos los vigilaba y observaba atentamente. Jamás quiso gozar de las comodidades de la vida ni se juntó nunca con dos monedas de plata."

"Dió orden una vez el sultán de que lo buscasen para condenarlo a muerte, y los esbirros del sultán lo cogieron preso y lo introdujeron a la presencia del visir, el cual lo hizo sentarse ante él. Entonces Abdalá le increpó en estos términos: "Tirano, enemigo de Dios y de tu propia alma! ¿Para qué me buscas?" El visir le contestó: "¡Dios te ha puesto ya en mis manos y te aseguro que no vivirás ni un día más después de hoy!" El maestro díjole entonces: "¡Tú no puedes ni abreviar el plazo de mi muerte ni retrasar tampoco el decreto de Dios! Nada de eso sucederá, aunque tú lo pretendas. ¡Yo, en cambio, juro por Dios que estaré presente a tu entierro!" Dijo el visir a sus esbirros: "Metedlo en la cárcel hasta que yo consulte al sultán sobre su muerte." Aquella misma noche lo metieron en la cárcel, y al entrar en ella iba diciendo: "¡No tiene nada de extraño esto para el hombre de fe, pues el creyente sabe que mientras vive acá abajo está en una cárcel! Este calabozo, pues, no es más que una de las habitaciones de la cárcel, que es el mundo." Al segundo día, al despachar el visir con el sultán, le contó el caso del maestro y las palabras que había pronunciado. Mandó el sultán que se lo presentaran, y así que lo tuvo delante, le pareció que era un hombre despreciable, del cual no había que hacer caso. Era lo mismo que pensaban de él todos los mundanos: nadie le quería bien, porque a todos ellos les decía las verdades y les ponía de manifiesto sus vicios y las injusticias y maldades que cometían. El sultán, después de preguntarle su nombre y linaje, le dijo: "¿Sabes, acaso, el credo de tu religión?" El maestro, por toda respuesta, se puso a recitarle textos del Alcorán, acompañados de análisis literarios de su contenido. Maravillado el sultán de aquello, comenzó a expansionarse con él, dándole conversación sobre varios temas, hasta que recayó la charla sobre el gobierno político del reino y su importancia. Entonces el sultán le preguntó: "¿Y tú qué dices acerca de este reino mío? "Echóse a reír el maestro por toda respuesta. El sultán le dijo entonces: "¿De qué te ríes?" —"De ti (respondió el maestro): de que llamas *reino*

a esta locura en que vives y de que a ti propio te llaman *rey*, cuando en realidad eres como aquel de quien dice Dios, [Alcorán, XVIII, 78]: "Tras ellos hay un rey que roba todos los barcos." El verdadero rey es únicamente aquel que con su propio fuego se cuece el pan cuotidiano o que con él se lo gana. Tú, en cambio, no eres más que un pobre hombre que te amasan el pan y luego te dicen: "¡Anda, cómetelo!" Y así siguió abrumándole con todo género de invectivas, usando las palabras más duras, desagradables e irritantes, y esto en presencia del consejo real, formado por los ministros y alfaquíes. Calló, sin embargo, el sultán, mudo de confusión y vergüenza. Luego dijo: "¡Este es un hombre a quien Dios ayuda con su gracia!" Y dirigiéndose a él, exclamó: "¡Abdalá, desde hoy asistirás a nuestro consejo!" El maestro replicó: "De ninguna manera. Esta sala en que tienes tu consejo es fruto del robo y este tu palacio en que habitas te apoderaste de él sin derecho. Si no estuviese privado de mi libertad por la violencia, jamás hubiese penetrado aquí. ¡Líbreme Dios de estar junto contigo y con gentes como tú!" El sultán, entonces, mandó que se le diera un donativo y lo perdonó. El maestro rehusó aceptar el donativo, aunque admitió la libertad que se le concedía. Salió, pues, de palacio, mientras el sultán ordenaba que le fuese enviado aquel donativo a su familia. No pasó mucho tiempo sin que el visir muriera. Aquel día, el maestro salió de casa para asistir a su entierro, a la vez que decía para sí: "¡Verídico fuí en mi juramento!" Y luego, a gritos y elevando el tono de su voz cuanto podía, se puso a decir delante de los magnates de la corte: "¡Estos libertinos son los que oprimen al mundo con sus injusticias! ¡Caiga sobre ellos la maldición de Dios, de los ángeles y de los hombres todos! ¡En esta maldición han de vivir por toda la eternidad, sin que su tormento se aligere jamás y sin que Dios torne nunca hacia ellos su mirada!"

"A este maestro de espíritu yo lo acompañé como discípulo y me quería mucho. Una noche le mandé llamar para que la pasase en mi casa, y cuando ya él había comenzado su conferencia, se presentó mi padre (¡Dios lo haya perdonado!), que era de los cortesanos del sultán. Así que entró, le saludó. Mi padre tenía ya entonces algunas canas. Rezamos la oración li-

túrgica de la noche y seguidamente le presenté la cena al maestro y me senté a comer con él. Mi padre se nos agregó con el propósito de participar de los méritos espirituales del maestro; pero éste, volviendo el rostro hacia él, exclamó: "¡Oh viejo funesto! ¿Cómo no te avergüenzas ante la presencia de Dios? ¿Hasta cuándo has de vivir en compañía de esos tiranos? ¡Qué poca vergüenza tienes! ¡Vives tan tranquilo como si estuvieses seguro de que la muerte no ha de venir a sorprenderte en ese estado de maldad en que vives! ¿No tienes, acaso, en este hijo tuyo (y me señaló a mí) un ejemplo vivo que te puede servir de exhortación moral? Siendo como es un joven de pocos años, en la edad de las pasiones, ha domado ya sus apetitos, ha vencido a su demonio tentador y se ha convertido a Dios, buscando la compañía de los siervos de Dios. Tú, en cambio, eres un viejo perverso, estando como estás ya al borde del abismo infernal!" Lloró mi padre y confesó su culpa, mientras yo presenciaba atónito toda aquella escena."

"Muchos son los hechos de este maestro que podría contar aún. Su vida espiritual fué maravillosa. Yo me reuní más adelante con él, en compañía de mi discípulo Abdalá Béder, el abisinio, en Córdoba y nos fuimos con él a su casa. Cierto día oíle decir esto: "¡Cuánto me maravilla ver que algunos buscan cabalgadura en que montar, sin apresurarse antes a dar gracias a Dios del manjar que les da a comer y del traje que les da para vestirse!" El, por su parte, no empleaba para comer y para vestir más que lo estrictamente necesario. Contra los orgullosos era terrible. Jamás dejó de tomar parte en las campañas contra los cristianos. Y lo hizo siempre, como soldado de a pie y sin llevar consigo provisiones."

17. Abuchaadún el Alheñero (1).

"Murió en Fez el año 577 [1181 de J. C.]. Fué compañero mío y de mi discípulo Abdalá Béder, el abisinio. Era una de las cuatro *columnas* [*autad*] de la jerarquía mística, en aten-

---

(1) *Esc.*, fol. 34 r.º; *Mor.*, fol. 43 v.º Su sobrenombre responde al oficio del cual vivía.

ción a las cuales no deja Dios al mundo de su mano (1). Rogó a Dios le hiciese la gracia de perder la buena fama de que gozaba entre las gentes, y en efecto, cuando estaba ausente no se le daba crédito alguno, y cuando estaba presente no se le consultaba para nada, y cuando llegaba a un sitio nadie le hacía lugar, y cuando tomaba palabra ante un grupo lo trataban de necio y aun le pegaban."

"La ocasión en que me reuní con él fué la que ahora diré: cuando yo llegué a la ciudad de Fez, ya la fama de mi nombre se había exendido entre algunos de sus habitantes, los cuales, deseando reunirse conmigo, afluyeron a mi casa; yo entonces me escapé de casa para refugiarme en la mezquita aljama; no encontrándome, pues, en mi casa, buscábanme en la mezquita; yo los veía que me buscaban y cuando me preguntaban dónde estaba yo, respondíales: "Buscadlo, hasta que lo encontréis." Entonces, pues, estando yo sentado en el suelo y vestido con un traje fino, he aquí que advertí que delante de mí se hallaba, sentado también, este maestro de espíritu, al cual yo jamás lo había conocido con anterioridad a aquella fecha. El me saludó diciendo: "¡Dios te salve y que su misericordia y bendición desciendan sobre ti!" Correspondí yo a su saludo y él abrió el libro del Mohasibí, titulado *Comentario de la intuición*, del cual leyó algunas frases (2). Luego me dijo: "Explícame y ponme en claro lo que el autor quiso decir." En aquel instante fuéronme reveladas por Dios las dotes extáticas de aquel hombre, quién era y cuál el grado que ocupaba en la jerarquía mís-

---

(1) Según Abenarabi, existe entre los místicos una complicada jerarquía que él explica al pormenor en su *Fotuhat* (II, 7-11). Los grados de dignidad y perfección esotérica dentro de esta jerarquía mística son los siguientes: 1.º, existe un *cotb* o *polo*, sobre el cual gira como sobre su centro la esfera universal de la vida espiritual de todo el mundo; 2.º, dos *imames* o *jefes*, que son los vicarios del *cotb*, al cual suceden cuando muere; 3.º, cuatro *autad* o *columnas*, que ejercen su misión en cada uno de los cuatro puntos cardinales; 4.º, siete *abdales* o *sustitutos*, que la ejercen en cada uno de los siete climas geográficos; 5.º, doce *naquib* o *prefectos*, para los doce signos del zodíaco; 6.º, ocho *nachib* o *nobles*, para las ocho esferas celestes, etcétera, etc.—Un estudio más pormenorizado de esta jerarquía sufí puede verse en Blochet, *Etudes sur l'esoterisme musulman*.

(2) Sobre el libro y su autor, cfr. Massignon, *Essai*, 211-225, y Brockelmann, *Geschichte*, I, 198.

tica, es decir, que era una de las cuatro *columnas* y que su hijo había de heredar su grado jerárquico. Díjele, pues: "Te conozco: tú eres fulano." Inmediatamente cerró su libro y poniéndose de pie exclamó: "¡El secreto, el secreto! Yo te amo y quería darme a conocer a ti. ¡Ya está, pues, realizado mi propósito!" Y dicho esto se marchó. De modo que no conversé jamás con él sino entonces, es decir, á solas, sin que un tercero estuviese presente (1)."

"Era tartamudo y no hablaba sino con gran dificultad; pero cuando recitaba el Alcorán, hacíalo con la más hermosa voz y la más bella modulación."

"Fué hombre muy mortificado. Trabajaba a jornal en el oficio de tamizar alheña en polvo. Por eso pocas veces lo verías que no llevase los ojos untados de antimonio para preservarlos del polvo de la alheña que cubría su rostro y sus cabellos en desorden" (2).

18. Mohámed b. Axraf, el de Ronda (3).

"Era uno de los *abdales,* [o santos intercesores] (4), que anduvo siempre vagando por los montes y lugares desiertos, apartado del mundo y sin acogerse jamás a lugar alguno habitado, durante cerca de treinta años. Estaba dotado de sobrenatural penetración para conocer los misterios del mundo invisible. Era hombre de muchas lágrimas, de largas vigilias de perpetuo silencio. Con frecuencia se le veía escribir con el

---

(1) De este pasaje se infiere que debemos rectificar los datos de nuestra *Autob. cronol.* (párrafos 4 y 10) relativos a las fechas de la iniciación sufí de Abenarabi y de su primer viaje a Marruecos. Si Abenarabi nació el 560 y este sufí, Abuchaadún, murió el 577, resulta que Abenarabi se inició en el sufismo en fecha bastante anterior a sus diez y siete años de edad, pues antes del 577, en que conoció a Abuchaadún en Fez, ya su fama de místico había pasado el estrecho.

(2) Cfr. *Fotuhat,* II, 8: Las *columnas* (*autad*) son cuatro en todo tiempo, ni más ni menos. Yo vi a un individuo de estos cuatro en la ciudad de Fez, llamado Abenchaadún [*sic*], que vivía de tamizar la alheña por un jornal."

(3) *Esc.*, fol. 34 v.º; *Mor.*, fol. 44 r.º Cfr. *Autob. cronol.*, párrafo 9, donde por error se le llama en el *Fotuhat* "Mohads b. Axras" en vez de "Mohámed b. Axraf".

(4) Cfr. supra, pág. 581, nota 1.

dedo sobre el suelo, la cabeza baja y en actitud meditabunda. De pronto levantaba la cabeza y exhalaba un profundo suspiro Su pecho hervía y su corazón latía con emoción vehemente. Sus ojos derramaban lágrimas en abundancia."

"Yo anduve en su compañía algún tiempo y lo traté familiarmente. Así que me veía, alegrábase mucho y se congratulaba de estar conmigo."

"Para consagrarse a Dios abandonó la alta posición social y la holgada situación económica en que vivía, pues era de los más notables personajes de su pueblo."

"Una vez salí de la ciudad de Medina Sidonia en dirección a la costa, para buscar hombres de espíritu con quienes aprender. Seguíame en esta excursión un joven imberbe que quería ser mi discípulo y a quien por eso tomé de compañero. Aparecieron de pronto ante mí dos individuos: uno de ellos, moreno de tez y de elevada estatura, se llamaba Abdesalam, el giróvago, porque andaba siempre peregrinando por las sierras sin detenerse jamás de asiento en ningún lugar fijo; el otro que con él iba se llamaba Mohámed b. Alhach, de los Benihauad. Ambos marchaban por el camino con paso rápido; pero pronto los alcancé, aunque me llevaban cinco millas de delantera. Pasé, pues, junto a ellos con toda prisa, porque era viernes y quería llegar a un pueblo llamado Rota, para hacer en él la oración ritual de aquel día festivo. Entré, pues, en la mezquita principal e hice dos reverencias litúrgicas. Aquella mezquita es un santuario muy devoto, al cual concurren las gentes piadosas que aspiran a la santidad. Es además hermoso convento o rápita que tiene fama de ser lugar de bendición. En él me había ocurrido a mí un memorable suceso (1). No había pasado mucho rato, cuando llegó también allí este místico, Abuabdalá b. Axraf. Así que penetró en la mezquita, levantáronse y se dirigieron hacia él aquel asceta giróvago y su compañero. Saludáronle y diéronsele a conocer. Yo, entre tanto, estaba recostado en la mezquita, dándome golpes de pecho y cantando un verso. Entonces Ben Axraf vino a mi y hacién-

(1) Quizá aluda a la tercera aparición del Jádir (cfr. *Autob. cronológica*, párrafo 16), aunque dicha aparición le ocurrió en otro pueblo próximo, llamado Beca.

dome levantar me dijo: "¿Quieres guardar el incógnito?" Yo le respondí: "¡Para eso, tú eres el que debes procurarlo!" Y sucedió como se lo dije. Efectivamente, cuando al poco rato vino a mí el jefe del pueblo a invitarme a que desayunase en su casa y a que llevase conmigo a quienes yo quisiera, díjome Ben Axraf: "No comas nada de ese convite, pero lleva a él a todos estos pobres mendicantes, y así que hayan comido, ven tú y desayunarás conmigo." Hícelo así y durante el desayuno me refirió muchas cosas y me prometió que lo volvería a encontrar en Sevilla. Permanecí después allí con él durante tres días, y luego me marché, no sin que me predijese, letra por letra, todo cuanto me había de suceder después que nos separásemos. Y se cumplió, en efecto, su predicción, pues cuando llegué a Sevilla, Dios me inspiró la idea de ponerme en viaje para ir a verte y aprovecharme de tus enseñanzas (1). Era aquel día un martes. Pedí permiso a mi madre para emprender el viaje y me lo concedió; pero, al día siguiente, he aquí que un hombre llama a la puerta; salgo y me encuentro que es un campesino que me dice: "¿Eres tú Mohámed b. Arabi?" Yo le respondí: "Efectivamente." El entonces me dijo: "Iba yo ayer andando, a doce parasangas de Sevilla, entre Purchena y Marchena (2), cuando me encontré a un hombre de aspecto respetable que me preguntó: "¿Tú vas a Sevilla?" —"Efectivamente", le respondí. —"Pregunta, pues (añadió), por la casa de Abenarabi y después que te reúnas con él, dile así: "Tu amigo el Rondeño te saluda y te dice que estaba ya en camino para venir a verte; pero como a esta hora te ha venido a las mientes la idea de ponerte en viaje para Túnez, márchate en horabuena y que Dios te dé salud. Ya nos reuniremos, si Dios quiere, cuando regreses a Sevilla." Y efectivamente sucedió tal y como dijo, pues al siguiente día emprendí mi viaje a Túnez para visitarte y estuve ausente de mi ciudad algún tiempo; pero el día mismo de mi regreso o el siguiente vino el Rondeño a verme y pasamos la noche juntos en casa de Abuabdalá el de Cazalla."

(1) Es decir, la idea de ir a visitar en Túnez a su amigo Abumohámed Abdelaziz, a quien esta epístola va dirigida.

(2) El texto dice بلحجانة que creo errata de برجانة.

"La causa ocasional que originó su renombre de santo fué que con mucha frecuencia se iba a hacer vida eremítica en un monte altísimo en las cercanías de Morón. Una noche acertó a pasar por aquel monte un hombre, que iba a sus quehaceres, y vió una columna de luz que erecta brillaba a lo lejos con tal intensidad que no le era posible fijar en ella su mirada. Dirigióse hacia ella y se encontró con que aquella lumbre era nuestro maestro Abdalá que estaba de pie en oración. Aquel hombre divulgó el hecho."

"Se ganaba la vida recogiendo camamila (1) por los montes y llevándola luego a vender a la ciudad. Hecho esto, se volvía a la montaña."

"Fizo maravillas y portentos que yo vi con mis propios ojos. Una vez se lo encontraron sentado junto a una fuente unos salteadores de caminos y le dijeron: "¡Quítate toda la ropa que llevas, o mueres!" El, llorando, les contestó: "¡Por Dios juro que yo no os he de ayudar a cometer un pecado! Eso que me ordenáis, hacedlo vosotros mismos." Pero después de decir esto, se apoderó de su alma el celo por la gloria de Dios, y lanzando sobre los ladrones una de aquellas miradas suyas que tanto renombre le dieron, los hizo huír"

"Un día, estando en la playa, me interrogó acerca del sentido de aquellas palabras de Dios, [*Alcorán,* LI, 57]: "Yo no pido a los hombres que me sustenten", y no respondí a su pregunta. Pasado bastante tiempo, cuatro años después, volví a reunirme con él y le dije: "¡Oh Abuabdalá!... —"Di lo que gustes", me contestó. —"La respuesta a tu pregunta", añadí. —"¡Venga! (replicó) ¡Después de cuatro años, ya es hora!" Entonces se la di y me quedé maravillado de cómo la tenía aún presente en su memoria."

"Yo estaba siempre con el deseo de que mi discípulo y amigo Abdalá Béder, el abisinio, lo conociese personalmente y, cuando entré con él en Alandalus, nos detuvimos en Ronda, Asistiendo allí a unas exequias, he aquí que veo a Abuabdalá que estaba delante de mí. Díjele entonces a mi amigo Abdalá:

(1) El texto dice البابجينا que debe ser variante vulgar o gráfia incorrecta de البابونق. Cfr. Ibn el-Beïthar, *Traité des simples* (traducción Leclere), I, 182.

"Ese es fulano." Después de que él y nosotros nos dimos el parabién por nuestro encuentro, entramos en la casa en que yo me hospedaba, y mi amigo Abdalá me dijo: "Quisiera ver alguno de sus portentosos carismas." Llegada la hora de la puesta del sol, hicimos la oración ritual, y como el dueño de la casa en que parábamos tardaba en encender la lámpara, dijo mi amigo 'Abdalá el abisinio: "Yo desearía ya tener la lámpara encendida." Abuabdalá le dijo: "Perfectamente." Y tomando en una mano un puñado de hierba seca de la habitación en que estábamos, dióle un golpe con su dedo índice y exclamó, mientras mirábamos qué es lo que iba a hacer: "¡Aquí está el fuego!" Y, en efecto, la hierba se inflamó y con su llama encendimos la lámpara."

"Para cualquier necesidad sacaba del horno las brasas con su mano y las tenía todo el tiempo que Dios quería sin que le quemasen."

"Era de los místicos iletrados. Yo le pregunté un día cuál fuese la causa de sus lloros y me contestó: "Juré que no lanzaría jamás imprecación alguna contra nadie; pero un hombre me irritó una vez y lancé contra él una imprecación y murió. Desde entonces hasta ahora, no he cesado de arrepentirme de aquello." Era todo misericordia para con sus prójimos. Los hechos que de él se narran son muchos más; pero me falta tiempo para explicarlos todos."

19. *Abuimrán Musa el Baidarani* (1).

"Era de los hombres libres de la ciudad de Tremecén. Era uno de los *abdales* o santos intercesores (2); pero vivía, no obstante, ignorado de todos (3). Su vida estuvo llena de prodigios y maravillas."

"La ocasión en que trabé conocimiento con él fué la siguiente: estaba yo sentado en mi casa, en Sevilla, después de la oración de la puesta del sol, en vida aún del maestro de es-

(1) *Esc.*, fol. 35 v.º; *Mor.*, fol. 45 v.º Cfr. *Autob. cronol.*, párrafo 4.

(2) Cfr. supra, pág. 581, nota 1.

(3) Adopto la versión محجورا del manuscrito *Mor.*, y no la corrección marginal del copista que escribe محمولا, cuyo sentido —"soportado"— no acierto a conciliar con el contexto.

píritu Abumedín, y me vino de pronto el deseo de reunirme con él. A la sazón, el maestro Abumedín residía en Bugía, a una distancia de cuarenta y cinco días de camino desde Sevilla. Acabé, pues, de hacer la oración ritual de la puesta de sol, añadiendo dos breves reverencias supererogatorias, y apenas había recitado la salutación final, cuando penetró en mi habitación de improviso este Abuimrán el Baidarani. Me saludó; hícele tomar asiento a mi lado y le pregunté: "¿De dónde vienes?" —"De casa del maestro Abumedín, de Bugía", me contestó. —"¿Cuándo lo visitaste?", repliqué. —"Ahora mismo, a la puesta del sol, he hecho con él la oración ritual", me respondió. "Por cierto —continuó— que al acabar la oración volvió su rostro hacia mí y me dijo: "¿Qué es lo que piensa ahora de mí Mohámed b. Alarabi en Sevilla? Le ha venido a las mientes tal y cual. Vete a él ahora mismo y dile de mi parte esto y lo otro." Y después de referirme el deseo que yo había concebido de ir a reunirme con el maestro, añadió el Baidarani: "El maestro Abumedín me encargó que te dijera: "La reunión en espíritu ya está realizada entre nosotros dos. Ahora, la reunión en cuanto a los cuerpos, Dios nos la rehusa en la morada de acá abajo. Tranquilízate, pues: quedamos citados, como lugar de reunión, en la presencia de Dios, en la mansión estable de su misericordia." Después, el Baidarani añadió algunas otras frases más y regresó a reunirse con Abumedín."

"Este Musa el Baidarani había sido hombre de holgada posición económica; pero se desprendió de sus riquezas, y Dios, a los diez y ocho días después de su conversión, se le reveló y muy pronto vino a formar parte de la categoría esotérica de los *abdales* o santos intercesores y se presentaba de improviso en cualquier lugar de la tierra que bien le placía."

"Fué acusado ante el sultán, el cual ordenó que lo prendieran y lo encadenaran. Cargado de cadenas fué llevado a su presencia; pero cuando ya estaba cerca de Fez, lo metieron en una habitación de una de las posadas del camino, que cerraron con llave, poniendo además guardias durante la noche para vigilarlo. Al día siguiente, así que amaneció, abrieron la puerta y se encontraron las cadenas, que llevaba encima, tiradas por el suelo, pero a él no lo encontraron. Entre tanto, él penetró en Fez y se

dirigió a la casa del maestro Abumedín Xoaib. Llamó a la puerta y el maestro en persona salió y le preguntó: "¿Quién eres tú?" —"Yo soy Musa", respondió. —"Pues yo soy Xoaib (replicó el maestro). Entra y no temas, pues ya estás libre de esos tiranos."

"Mi maestro de espíritu Abuyacub el Cumí (1) me contó del Baidarani que había llegado al monte *Caf*, que circunda la tierra toda, y que al pie de este monte hizo la oración de media mañana y sobre su cima la de media tarde. Preguntóle cuánta fuese la altura de aquel monte y dijo que trescientos años de camino. Refirió seguidamente que Dios ha circundado ese monte con una serpiente, cuyo tamaño es mayor que el de cualquier otra de sus criaturas, y que su cabeza, después de rodear al monte, se junta con su cola. El Baidarani, que acompañaba al Cumí, díjole a éste: "Saluda a esa serpiente y te responderá." —"Yo (dijo el Baidarani) la saludé y ella me respondió: "Salud, oh Abuimrán! ¿Cómo está el maestro Abumedín?" —Y ¿de dónde te viene a tí, le repliqué, el conocimiento de Abumedín?" "Ella me respondió: "¡Maravilla sería que no lo conociese! ¿Acaso hay alguien sobre la haz de la tierra que ignore quién es Abumedín y que Dios ha infundido en los corazones de todos los seres el amor hacia él? Yo, como los demás seres, lo conozco. No hay criatura alguna, húmeda o seca, que deje de conocerlo y de amarlo."

"Penetró asimismo Musa el Baidarani en una tierra en la cual vió unas hormigas tamañas como cabras y de maravilloso aspecto. En esas tierras encontró también, en medio del mar, a una vieja del Jorasán que, erguida sobre las aguas y mientras las olas azotaban sus piernas, alababa y glorificaba a Dios (2)."

"En fin, la vida espiritual de este maestro fué portentosa y el relato de sus hechos sería muy largo."

---

(1) Cfr. supra, biogr. 2.ª—La fabulosa anecdota siguiente se repite en *Fotuhat*, II, 902, con alguna mayor extensión. El mítico monte *Caf* y la serpiente que lo circunda son tópicos en la cosmología y escatología popular del islam. Cfr. *Badaiazohur*, 25-26.

(2) No conozco, entre las leyendas de viajes marítimos, ninguna que aluda a esta vieja del Jorasán.

20. *Abumohámed el Cabailí* (1).

"Residió en Córdoba hasta su muerte, por licencia expresa del Profeta de Alá. Yo llevé a mi padre a que lo viese para que lo encomendara a Dios en sus oraciones y él nos retuvo en su casa desde la madrugada hasta la hora de la oración de media tarde, que hicimos en su compañía, después de comer de su comida."

"Cuando entrabas a su habitación, antes de que lo vieses, ya te sobrecogía la emoción extática. Y así que le echabas la vista encima, veías que era un personaje de imponente aspecto, cubierto con su hábito de lana y meditando constantemente. Cada día variaba las jaculatorias que le servían para su oración mental en las diferentes horas en que distribuía el tiempo. Así, por ejemplo, unos días recitaba mil veces la jaculatoria "¡Gloria a Dios! Otros días, "¡Cuán grande es Dios!" Otros, "¡Loado sea Dios!" Otros, "¡No hay más que un solo Dios!" En sus plegarias rogaba por todas las criaturas del cielo y de la tierra, incluso por los peces del mar. Era muy fácil a las lágrimas."

"Quiso una vez abrir un pozo en su casa y le trajeron para que lo abriese un renegado que estaba cautivo. Mientras hacía éste la obra, dijo Abumohámed: "Ya que este renegado nos sirve con su trabajo, pediremos a Dios que lo convierta al islam." Y se pasó toda aquella noche en la soledad rogando a Dios por su conversión. Al amanecer volvió el renegado a su trabajo, convertido ya al islam, y al preguntarle por qué se había convertido, dijo: "He visto en el sueño al Profeta y me ha ordenado que creyese en él y he creído; y luego me ha dicho: "La intercesión de Abumohámed Majluf ha pasado por ti" (o una frase que significaba esto mismo)."

"Un día lo dejé en su casa perfectamente sano y me fuí a mi casa. Cuando llegó la noche, me acosté en mi cama a dormir y ví en el sueño como si yo me hallase en una tierra extensa y distinguí una nube cercana, de la cual salían relinchos de caballos y un ruido de hierros que se entrechocan, como de frenos y bridas. Vi luego que se acercaban varias personas, unas a caba-

(1) *Esc.*, fol. 36 v.º; *Mor.*, 46 r.º Cfr. infra, donde se le apellida también *Majluf*.

llo y otras a pie, las cuales iban acampando en aquella llanura hasta llenarla por completo. Jamás había yo visto rostros más bellos, ni túnicas más blancas, ni caballos más hermosos que los de aquellas personas. Entre ellas distinguí a un personaje de elevada estatura y larga barba blanca, rostro ancho y de mejillas pronunciadas, que apoyaba una de sus manos en su mejilla. A este personaje, que estaba en medio del grupo, me dirigí y le pregunté: "Dime, ¿qué es esta muchedumbre tan numerosa?" El me respondió: "Estos son todos los profetas, desde Adán hasta Mahoma. Ni uno solo ha dejado de bajar." —"Y tú ¿quién eres, de los profetas? le interrogué. —"Yo soy, me dijo, Hud, el profeta enviado por Dios al pueblo de Ad (1)." —Yo seguí preguntándole: "¿Y a qué habéis venido? —"Hemos venido, me respondió, a visitar a Abumohámed en su enfermedad." Luego me desperté, pregunté por Abumohámed Majluf y me encontré con que aquella misma noche había caído enfermo. Unos pocos días después murió."

21. Sálih el Jarraz o el Santo zapatero (2).

"Vivía en Sevilla y era de los ascetas abstinentes y fervorosos en el servicio de Dios y en el combate ascético. Se consagró a la vida devota a la edad de siete años o antes. De niño estaba siempre atónito y como en éxtasis, sin jugar jamás con los otros muchachos ni dirigirles siquiera la palabra, a pesar de su corta edad. Hasta que murió, se ganó la vida trabajando de zapatero, y esto porque tenía el escrúpulo de faltar a las leyes de la abstinencia ascética, si no se ganaba la vida con el trabajo de sus manos. Tenía una madre a la que trataba con verdadera piedad filial. Copió con su propia mano el libro extenso de Benalasal (3). Recluído constantemente en su casa, vivía aislado de las

(1) Cfr. *Alcorán*, VII, 63 y sigts.; XI, 52; XXVI, 139.

(2) *Esc.*, fol. 36 v.; *Mor.*, fol. 46 v.º

(3) Se refiere, probablemente, a alguno de los libros de ascética o exégesis alcoránica del toledano Abdalá b. Farech b. Gazlún, Benalasal, que floreció en Granada en el siglo XI de nuestra era, consagrado a la vida devota, a la predicación homilética y a la enseñanza. No podemos, sin embargo, precisar el título del libro, porque sus biógrafos los callan todos. Cfr. *Abenpascual*, biogr. 624; *Ihata* (manuscrito Acad. Hist. número 34), I, fol. 109 v.º

gentes y guardaba un silencio tan absoluto, que sus mismos compañeros de vida devota decían de él: "Jamás nos dirige la palabra, a no ser cuando se trata de una necesidad imprescindible." Yo lo traté con asidua familiaridad. Me quería mucho, como yo a él. Cuando decía una cosa, jamás se retractaba, por la sencilla razón de que nunca decía más que la verdad."

"Jamás aceptaba encargo ni trabajo alguno de su oficio para los clientes que él conociera que lo miraban con veneración. La mayor parte de su trabajo la reservaba para los forasteros que venían a la ciudad y que por eso ni lo conocían ni eran conocidos de él."

"En cierta ocasión, uno de nuestros compañeros de vida devota fué a llevarle, para que se lo compusiera, un zapato que de propósito había roto con tal objeto, es decir, para encontrar así un pretexto de trabar conversación con él. Saludóle y el santo correspondió a su saludo. Luego le dijo: "Cóseme este zapato." El santo le contestó: "Este zapato que tengo en la mano he de arreglarlo antes. Su dueño tiene derecho a que se lo arregle antes, porque me ha pagado ya por adelantado la compostura." Yo [dice Abenarabi entre paréntesis] estaba parado allí cerca, en sitio desde el cual no me veía el zapatero. Mi amigo le replicó: "Guárdamelo, pues, aquí, hasta que acabes de arreglar ese zapato y luego me lo compondrás." El zapatero le contestó: "¡Y si me muero antes, como puede ocurrir, te lo encontrarías en mi casa sin la compostura que debería haberte hecho!" El otro insistió: "¡Yo no quiero que me lo arregle nadie más que tú!" El zapatero replicó: "¡Ya has oído lo que te he dicho." Y seguidamente se puso a rezar. El otro insistió de nuevo diciendo: "Aquí donde me ves me estaré sentado con mi zapato en mi mano hasta que acabes y me lo compongas." El zapatero se limitó a contestarle: "Eso, allá tú, si bien te place! Pero no sin que antes te diga lo que te va a costar la compostura." "Dilo", replicó el otro. "Un octavo de *dírhem.*" "Un cuarto es lo que te pagaré." "No es eso lo que vale." "Es que yo quiero regalarte ese sobreprecio." "Si tú me lo quieres regalar por el amor de Dios, otros hay más necesitados que yo, pues por hoy ya he ganado lo suficiente para pasar el día." "No hay remedio: tienes que tomarlo", volvió a insistir aún el otro. "¡Ya me has importu-

nado bastante, hombre! Anda, vete de aquí, que no te he de hacer ya obra alguna que me encargues!" Y dicho esto se puso a trabajar y a rezar a la vez. Volvió adonde yo le esperaba aquel hombre, con el corazón lleno de tristeza por su fracaso, y le dije: "Has estado con él muy pesado. Vuelve ahora, por segunda vez y dile: "Cóseme el zapato y que Dios te lo premie, pues no he de pagarte por tu trabajo absolutamente nada." Volvió y le dijo eso. El zapatero se lo quedó mirando un rato, y luego le dijo: "Tú vienes enviado por alguien." Volvióse entonces hacia donde yo estaba y me vió. Luego le dijo: "Deja tu zapato y vete. Al caer de la tarde, vuelve y si me encuentras vivo, te lo entregaré arreglado; pero si me encuentras muerto, que se encargue de tu asunto, si te parece, ese vecino", y me señaló con el dedo. Yo entonces me acerqué a él, y me dijo: "¿Es así como se trata a los amigos? ¿Correspondiendo a su amistad fraternal con molestias? ¡Que no vuelvas a hacerme cosa semejante! Pues si no fuera por el afecto que Dios quiere que yo te profese, de seguro que no te volvería ya a ver jamás. Y ¡que me guardes en adelante el secreto!"

"Desde entonces, en efecto, a nadie dije ya nada de sus dones místicos. El se trasladó de Sevilla a los alrededores de Ronda, para vivir en el campo, en medio de la soledad y aislado de las gentes."

22. *Abdalá el sastre o el alpargatero* (1)

"No sé [cuál de estos dos sobrenombres tenía]. Trabé relación con él en la mezquita aljama de Alodais [en Sevilla] cuando él tenía 10 ú 11 años de edad. Era un miserable mendigo de quien nadie hacía caso (2). La palidez extremada de su tez denunciaba su miseria. Era muy dado a la meditación, muy sensible a las emociones extáticas y dominado siempre por intensa tristeza."

(1) *Esc.*, fol. 37 v.º; *Mor.*, fol. 47 v.º El nombre árabe es عبد الله الخياط او القراق.

(2) El texto dice ذو طمرين, por alusión a un *hadiz*, en el cual este calificativo tiene el sentido que le doy. Cfr. *Tacholarús*, III, 360, l.ª 12.

"Cuando Dios se me reveló por vez primera en este camino de la perfección mística y ninguno de los que profesan la vida devota me conocía aún, quise compararme con él y lo miré fijamente. El se sonrió y me miró también. Le señalé con el dedo y él me señaló a mí. ¡Por Alá juro que mi alma no me pareció entonces, al verme delante de él, sino como una moneda de plata falsa! El me dijo: "¡Fervor, fervor! Bienaventurado el que conoce el fin para que ha sido creado!" Hizo en mi compañía la oración ritual de media tarde, tomó sus zapatos, saludó y se marchó. Yo me fuí detrás de él para seguirle y averiguar dónde vivía, pero no di con sus huellas. Pregunté luego por él y no encontré a nadie que me diese noticias suyas. Sin su compañía, no encontraba ya tranquilidad de espíritu; pero, a pesar de todo, nunca ya lo volví a ver, ni siquiera conseguí hasta la fecha oír hablar de él."

"De los siervos de Dios [como se ve], los hay que son niños y los hay que son ancianos."

23. Abulabás Ahmed b. Hamam (1).

"Era de Sevilla. Dios le inspiró directamente para su propia dirección espiritual, y así, antes de llegar a la edad de la pubertad, ya andaba muy avanzado en el camino de la vida devota. Era muy fervoroso. Continuamente estaba gimiendo por la salud de su alma, como la madre que ha perdido a su hijo único."

"Tenía madre, y ésta fué un obstáculo que se le interpuso en el camino de Dios. Cuando estas dificultades que su madre le ponía se agravaron, díjome un día: "¡El negocio [de mi vocación] se me pone grave! Mi madre me ha echado de casa diciéndome: "¡Vete adonde quieras!" Lo que yo voy a hacer es irme a las fronteras del islam, al frente del enemigo y en una cualquiera de sus *rápitas* me consagraré a la guerra santa hasta morir." Marchóse, en efecto, a una de las fronteras, a un

(1) *Esc.*, fol. 37 r.º; *Mor.*, 47 v.º Cfr. *Fotuhat*, II, 43, donde se resume esta biografía y se llama al biografiado con el apodo de "el Xacac", o sea "el Leñador".

lugar que se llama Jerumenha (1), donde fijó su residencia hasta que, algo después, regresó a Sevilla, tomó las cosas que le eran necesarias para su nuevo género de vida y se volvió a la frontera para consagrarse a la vida de monje guerrero (2)."

"Estaba siempre metido en casa de Abuabdalá el Jayat, que antes hemos mencionado (3)."

24. *Abuáhmed el de Salé* (4).

"Llegó a Sevilla cuando yo estaba bajo la dirección espiritual del maestro Abuyacub (5). Era este Abuáhmed hombre de intensa vida extática. Había acompañado como discípulo al maestro Abumedín durante diez y ocho años. Era muy fervoroso, muy devoto y muy propenso a las lágrimas."

"Con él habité un mes entero en la mezquita de Abencharad. Una noche me levanté para hacer la oración y, después de la previa ablución ritual, me dirigí para ello, desde el patio en que dormía yo, a la parte cubierta de la mezquita, y he aquí que lo vi dormido junto al umbral de la puerta que conducía al interior, y que unas luces desde su cuerpo llegaban hasta lo alto del cielo sin solución de continuidad; quedéme allí plantado mirándolas, sin saber si aquellas luces descendían desde el cielo hasta él o si, por el contrario, emanaban de su cuerpo hasta llegar al cielo; allí continué de pie, atónito ante tal ma-

---

(1) جلمانية, castillo en el reino árabe de Badajoz, es hoy *Jerumenha* (en Portugal), frente a la plaza fuerte de Olivenza, a orillas del Guadiana.

(2) Los *ribats* o *rápitas* eran unos edificios, mezcla de cuartel y convento, erigidos en puntos estratégicos para la defensa de las fronteras. En ellos se alojaban, además de la guarnición propiamente dicha, muchos devotos que, llevados de su celo religioso, hacían voluntariamente el duro servicio militar con el fin de ganar los méritos que van anejos a la guerra santa, a la vez que, durante el tiempo libre, se entregaban a los ejercicios de la vida devota. Cfr. De Slane, *Journal Asiatique* (1842: I, 168), apud Dozy, *Supplement*, I, 502 *a*.—No es difícil ver en estos *ribats* y en su género de vida el modelo de las órdenes militares.

(3) Se refiere, como es claro, a la época anterior a su marcha a Jerumenha.—El Jayat de que aquí se trata es el biografiado bajo el núm. 9.

(4) *Esc.*, fol. 37 v.°; *Mor.*, fol. 47 v.°

(5) Cfr. supra, biogr. 2.

ravilla, hasta que se despertó, hizo su ablución ritual y se puso a orar."

"Cuando lloraba, recogía yo las lágrimas que caían de sus ojos al suelo y ungíame con ellas mi rostro, y en ellas notaba un aroma de almizcle. Empleábalas yo como perfume, y las gentes, al sentir su olor, decíanme: "¡Ese almizcle que usas es muy bueno! ¿De dónde lo has comprado?"

25. *Abuishac Ibrahim b. Ahmed b. Tarif de Algeciras* (1).

"Fué maestro de espíritu de Abuabdalá el Coraxi, el que vivía en las tierras de Egipto. Era hombre de carácter afable y de trato cariñoso; pero decía siempre la verdad, sin que por ello le hiciesen mella las censuras de los demás, si les reprendía por Dios. Era muy fervoroso y mortificado. Tuvo siempre grandes deseos de marcharse a vivir en la soledad, pero le fué imposible realizar su anhelo porque se lo impedía su profesión, pues se dedicaba a vender loza. Copió muchos libros de ascética y mística. En su vida espiritual predominaban las prácticas ascéticas, aunque también mostró grande afición a las intuiciones místicas que anhelaba adquirir."

"La causa ocasional de su muerte fué la siguiente: Pasó por junto a él un día su hijo y le preguntó: "Señor mío, ¿ha pasado por aquí fulano?" El hombre por quien su hijo le preguntaba era uno del mismo pueblo, al cual Dios había probado con una enfermedad en el cuello, que en nuestro país llamamos *nagnama* [paperas] y a quien el padre no conocía bien. Insistió el hijo repetidas veces en su pregunta, y al cabo el padre le respondió diciendo: "Me parece que me preguntas —aunque quizá me equivoque— por ese hombre de las paperas en el cuello." —"Por ese mismo te preguntaba", asintió el hijo. Aquella noche, cuando el maestro se durmió, oyó en sueños que Dios le decía: "¡Oh Ibrahim! ¿Es que no conoces a nuestros siervos sino por el nombre de las adversidades con que los probamos? ¿Es que no tenía ese individuo su nombre propio con que lo llamases? ¡Yo te aseguro que de esa misma enfermedad te he de hacer morir!" Y al día siguiente amane-

(1) *Esc.*, fol. 37 v.º; *Mor.*, 48 r.º

ció con unas paperas que le habían salido en el cuello; y después de soportar unos días esta enfermedad, murió."

"Dos veces fuí a visitarle en su pueblo. Él me quería mucho. También me reuní con él en Ceuta y en su pueblo, acompañado de mi discípulo Abdalá Béder el abisinio, que sacó gran provecho de sus ejemplos."

26. Abdalá el Calafate de Málaga (1).

"Abdalá b. Ibrahim el Fajar (2), de Málaga, conocido por el sobrenombre de *El Calafate,* fué discípulo de Aburrebía el Ciego y de otros maestros de espíritu (3). Era amigo íntimo de Ibrahim b. Tarif (4). El método de vida espiritual que profesó fué el de los paladines o caballeros (5) y ¡por vida mía! que

(1) *Esc.*, fol. 38 r.°; *Mor.*, fol. 48 v.°

(2) Es decir, "el Ollero"; el ms. *Mor.* dice "el Nahar", que significa "el Hospitalario".

(3) Cfr. supra, pág. 567, nota 2.

(4) Cfr. supra, biogr. 25.

(5) La caballerosidad (*fotua*) tuvo dos sentidos en el islam: 1.°, la bravura generosa de los campeones o paladines guerreros, anteislámicos y posteriores, que ponían su fuerza al servicio de Dios; 2.°, la caridad heroica de los santos que se olvida de todo egoísmo para sacrificarse por el prójimo, especialmente por el débil. Prescindiendo aquí de las relaciones que hayan podido existir entre la caballería islámica y la cristiana (problema discutido no ha mucho por W. Boutros Ghali en su libro *La tradition chevaleresque des arabes.* Paris, Plon, 1919), Abenarabi alude aquí al sentido segundo de la palabra. En este sentido, la *fotua* es un método o género de vida espiritual, cuyos caracteres el mismo Abenarabi describe minuciosamente en su *Fotuhat,* I, 314-318, y II, 306-309. Son los siguientes, que, como se verá, tienen mucho de común con los de la caballería andante: Energía viril, así física como moral; generosidad o liberalidad; prudencia o sabiduría práctica para conocer en cada caso el derecho del prójimo e imponerlo a todo el mundo en nombre de la justicia divina; tratar al débil e inferior con piedad, al igual con respeto, al rey con obediencia, a todos con absoluto desinterés; no hacer nada en balde ni en broma; juzgar con ecuanimidad y sin indignarse de nada, como quien sabe que todo es efecto del decreto divino; devolver bien por mal, con caridad universal que abrace a todas las criaturas, sin excluír los animales y aun los seres inanimados, pero guardando en esto la regla siguiente: proteger ante todo al ser más débil y más amigo de Dios; reprimir con violencia las pasiones propias y perdonar con dulzura las ofensas del prójimo; ser, en suma, altruista como Dios que, no por su propio bien, sino por el de las criaturas, obra siempre; hacer el bien ocultamente y sin ostentación; preferir en todo

lo practicó brillantemente y poniendo bien de relieve sus características virtudes: jamás, en efecto, lo verías dar un paso, si no era en favor del prójimo; jamás se cuidaba de sí mismo ni de su propio derecho; acudía constantemente al gobernador y a los jueces de la ciudad en demanda de los negocios que interesaban a sus prójimos; su casa estaba siempre abierta a los pobres. Era erudito en materias jurídicas y literarias. Era mucho más tierno de corazón que su amigo Ibrahim b. Tarif, tanto, que, a su lado, era Ben Tarif duro como una piedra."

"Me reuní con él varias veces y él era muy inclinado a estar conmigo. Una vez, en la ciudad de Ceuta, donde estaba él en compañía de Ben Tarif, me ocurrió lo siguiente: El sultán (1) Abulola (¡ayúdelo Dios con su gracia!) envió a mi casa dos cubiertos o mesas surtidas para cenar, estando yo ausente. Los ascetas mendicantes, que habían acudido a la casa para verme, tomaron aquellos manjares y comieron de ellos; pero mis más íntimos discípulos se abstuvieron de probarlos. A la segunda noche el sultán nos envió de nuevo otras dos mesas surtidas. Yo ni las acepté ni las rechacé. Varios ascetas mendicantes habían también venido a nuestra casa con el propósito de comer, porque habían oído decir que el sultán nos iba a enviar también la comida. Me puse en pie e hice la oración ritual de la noche. Entonces, uno de aquellos mendicantes, que se las echaba de maestro de espíritu, exclamó: "En presencia de manjares, no debe hacerse la oración ritual." Yo guardé silencio y él se irritó al ver que no le contestaba. Entonces dije: "Yo no he

---

la gloria de Dios a su propia razón y apetito. Abenarabi cierra su análisis con esta definición del *caballero generoso*, o *fata*: "El que derrocha su propio bienestar y su libertad misma en el trato con las criaturas, de tal modo, que satisfaga plenamente a la justicia, que es Dios mismo."

(1) Abulola Idris Almamún fué el noveno califa almohade que, como tal, reinó desde 624 (1227) a 630 (1232); pero en la época a que el suceso se refiere, o sea antes del 600, no era todavía califa o emir, sino simplemente sultán, a título de hijo de Yacub Almansur, tercer emir o califa almohade, que murió envenenado el 609.—El suceso narrado aquí por Abenarabi difiere bastante de la relación que del mismo nos ha conservado en su *Fotuhat*, IV, 701 y de la cual nos servimos en nuestra *Autob. cronol.*, párrafo 15, al final. Debe, pues, ser rectificada esta última con arreglo a la más completa y, al parecer, más verídica que aquí nos da del suceso.

aceptado esta comida ni pienso probarla, porque a mi juicio es ilícita (1). Por eso, tampoco me permitiré mandaros que la comáis, porque quiero para vosotros lo mismo que quiero para mí." A continuación expliqué las razones por las cuales yo la estimaba ilícita y añadí: "La comida ahí está. El que la juzgue lícita, que la coma, y el que no, que la deje." Y seguidamente me metí en el cuarto en que yo me aposentaba e hice entrar conmigo a mis más íntimos discípulos. Cuando amaneció, aquel individuo se fué a denunciarme al visir, acusándome de que yo había dicho que los ministros eran unos bandidos, etcétera, etcétera. Lleno de cólera el visir, exclamó: "¡Por Alá juro que fué el sultán mismo, en persona, quien mandó enviar esa comida!" Y sin demora alguna ordenó que el denunciante se presentase ante él y, oída su denuncia, puso todo empeño en hacerla llegar hasta el sultán; pero éste, que era hombre discreto, se limitó a decir: "Nosotros no nos propusimos, al enviarle el agasajo, más que hacer un bien; pero él, mejor que nadie, conocerá si debe o no aceptarlo. Por consiguiente, que no se le haga daño alguno ni se le ocasionen molestias." Quedé, pues, de esta manera, libre del peligro que me amenazaba. Pero la noticia de lo sucedido llegó a oídos de nuestro amigo el Calafate, que vino en seguida a reunirse conmigo, temeroso de lo que pudiera ocurrirnos a mí y a mis compañeros, porque él conocía perfectamente lo que era el país. Así es que, al verme, comenzó a reprocharme mi conducta diciéndome: "¡Fulano, eso que has hecho, si sólo te afectase a ti, estaría bien; pero los perjuicios que pueden seguirse de tu conducta vendrán a recaer sobre todos los devotos y estos pobres no van a poder soportar la persecución. Acertado estuvo el que dijo: "¡Bien poco vale el que no tiene un enemigo injusto que le contradiga, y extraviarse ha el que no tiene un sabio que le dirija!" Dándome, pues, cuenta por lo que me decía, de que se dejaba llevar de su piedad para con los más y de que, dominado por ella, prefería las soluciones

---

(1) Según la estrecha moral de los sufíes, es ilícito aceptar cualquier regalo o limosna de mano de personas cuyos bienes no conste que son bien adquiridos; de aquí que juzguen ilícitos los que proceden de las autoridades civiles que se supone gobiernan tiránicamente o que han usurpado el mando y lo ejercen sin legítimo título.

de tolerancia que estimaba de más probable utilidad para el bienestar temporal de los débiles, le respondí: "¡Desgraciado del siervo de Dios que en el enemigo de Dios busca su apoyo! No puede Dios guardar deferencia alguna con el sabio que con los derechos de Dios ninguna deferencia guarda. ¡El derecho divino es ante todo!" Y dicho esto, me levanté haciendo gestos de disgusto y me fuí. Me encontré luego con Ben Tarif, al cual ya le había llegado noticia de lo que pasaba, y me dijo: "¡Es preferible una política hábil y mansa!" Yo le repliqué: "¡Siempre que quede a salvo el interés capital!" A esto no me contestó."

27 y 28. Abdalá b. Yajmist y El Saján (1).

"Si no temiese alargarme demasiado, mencionaría aún todos los demás ascetas y místicos que conocí, sin dejar uno; pero me limito a estos pocos para abreviar y resumir. Un libro *ex profeso* he dedicado a mencionarlos todos. Lo titulé *La Perla preciosa que trata de las personas de cuyas enseñanzas me aproveché en el camino de la vida futura* (2). En él mencioné a algunos como a los que siguen:

"Abdalá b. Yajmist, a quien la gente de Sevilla consideraba como uno de los *abdales*."

"Otro de los mencionados era uno que le decían *el Saján* o *el Lacrimoso*, el cual realmente era uno de los *abdales*, pero luego decayó de su grado de perfección mística, quedando por ello tan triste, que a nadie dirigía la palabra. Cuando yo me lo encontraba, sentía por él gran compasión al verlo tan profundamente afligido."

29. Abuyahya el Sinchachí (3).

"Maestro de espíritu, contemplativo, asceta giróvago, que

(1) *Esc.*, fol. 38 v.º; *Mor.*, fol. 49 r.º

(2) No existe, que sepamos, este libro, del cual es un compendio —como se ve— la *Risala* que nos ocupa. Cfr. *Autob. cronol.*, párrafo 20, al fin.

(3) *Esc.*, fol. 38 v.º; *Mor.*, fol. 49 r.º Cfr. *Autob. cronol.*, párrafo 8. Es el mismo cuya biografía ha dado ya Abenarabi anteriormente bajo el núm. 5, y que repite aquí por olvido, aunque con datos nuevos y omisión de los ya conocidos.

se despojó de las cosas todas de acá abajo y rompió todos los lazos que le unían al mundo, fué el santo sincero y virtuoso Abuyahya b. Abubéquer, el de la tribu de Sinhacha, uno de aquellos místicos que por haber ya llegado a la unión perfecta con Dios, gozan del don de la perseverancia y acostumbran a envolver sus doctrinas esotéricas bajo el velo de los símbolos. Pocos encontrarás que se le asemejen. Sobre muchos temas de mística contemplativa, tuve con él conferencias que el breve tiempo de que dispongo no me permite ahora referir. Por él compuse el libro titulado *Ancá mógrib,* o sea, *El Pájaro mítico,* que trata del conocimiento del Sello de los santos y sol del ocaso (1)."

30. *Abulabás b. Tacho* (2).

"Era de Sevilla, de los devotos consagrados al combate ascético. Jamás, hasta que murió, dejó de tener el Alcorán entre sus manos."

31. *Abuabdalá b. Bistam el Peguí.*

"Era natural de Priego y se distinguió por la constante lectura del Alcorán y el ejercicio espiritual de la vigilia."

32. *Yúsuf b. Tacrá.*

"Habitaba en Carmona y era de los que se consagran al ejercicio espiritual de la recitación del Libro de Dios. No abandonaba jamás el Alcorán. No conversaba nunca con nadie. Ayunaba de continuo y pasaba las noches en oración."

33. *Abulhasan el Canuní* (3).

"Vivía en la ciudad de Ronda y era de los que siguen el método de vida espiritual de los paladines o caballeros (4).

(1) Cfr. *Autob. cronol.*, párrafo 31.

(2) *Esc.*, fol. 38 v.º; *Mor.*, fol. 49 r.º Desde esta biografía omitiremos el número de los folios, porque por su brevedad entran varios en uno mismo.

(3) Quizá deba leerse "el Canauí" (القنوى), que significa "el constructor de canales".

(4) Cfr. supra, pág. 596, nota 5.

Poseía las siete intuiciones esotéricas de los místicos perfectos (1).

34. Mohámed el Herrero.

"Vivía en la ciudad de Sevilla y se hizo célebre porque jamás dejaba de estar recitando la jaculatoria "¡Bendiga Dios al Profeta!"

35. Abuishac el Cordobés.

"Vivió en Bugía y fué de los discípulos del maestro Abumedín. Había llegado al grado místico de la contemplación de Dios, exenta de toda representación sensible, fantástica e ideal."

36. Abuabdalá el de Almahdía.

"Residió en la ciudad de Fez y pasó cerca de sesenta años sin volver jamás la espalda a la *alquibla* o dirección del templo de la Meca, hasta que murió."

37. Alí b. Musa b. El Nacrat.

"Vivió en la ciudad de Fez completamente ignorado como místico, pues no se le conocía entre los consagrados a la vida espiritual, y a pesar de que alcanzó en ella el grado de la intuición perfecta, pasó su vida entera en la oscuridad para todo el mundo, incluso para quienes estaban iniciados en el método sufí, los cuales lo tuvieron en bien poco, hasta que murió, y eso que estaba dotado de una sagacidad y penetración no común en todo lo relativo a la vida esotérica. Entre las gentes fué más bien conocido y célebre por su erudición en las lecturas alcoránicas y en las tradiciones proféticas (2)."

(1) Según enseña Abenarabi en su *Fotuhat* (II, 393-422), la intuición esotérica perfecta abarca siete conocimientos inspirados por Dios: 1.°, el conocimiento de los nombres divinos; 2.°, el conocimiento de las ilustraciones divinas; 3.°, el de las revelaciones verbales divinas; 4.°, el de la perfección e imperfección de los seres; 5.°, el de la esencia del hombre; 6.°, el de la función de la fantasía en la vida mística; 7.°, el de las dolencias espirituales y sus remedios.

(2) Abenalabar, en efecto, lo biografía en su *Tecmila* (b. 1877), como tradicionista y orador sagrado, principalmente, si bien añade que se distinguió también por su austeridad ascética. Era originario de Jaén, donde nació el 515 (1121 de J. C.). Murió en Fez el 593 (1196 de J. C.).

38. Abulhasán Yahya, el hijo del platero (1).

"Vivía en Ceuta y era tradicionista de profesión, a la vez que sufí. ¡Cosa, en verdad, admirable: un tradicionista sufí! ¡Tan rara como el azufre rojo! Fué favorecido por Dios con bendiciones celestiales. Yo lo traté familiarmente en muchas ocasiones, aprendiendo tradiciones proféticas bajo su magisterio. Era un austero asceta que se había despojado de las afecciones mundanas."

39. Abuabdalá b. Alás el de Beja.

"Murió en Sevilla y era alfaquí y asceta. ¡Cosa también rara! pues un jurisconsulto que a la vez sea asceta no se encuentra."

40. Abuabdalá b. Zeid el de Evora.

"Vivía en Sevilla y era uno de los hombres de más virtud, muy fervoroso en los ejercicios espirituales y ascéticos y muy dado a la mortificación. Explicaba el Alcorán y la gramática en la mezquita aljama de Alodais en Sevilla. Pasaba inadvertido entre las gentes y nadie le hacía caso. Estudiaba asiduamente los libros de Abuhámid Algazel; pero una noche, leyendo la obra de Abulcásim b. Hamdin (2) en que se refuta a Algazel, cegó de repente. Postróse ante Dios de seguida y humildemente juró que no lo volvería a leer jamás y que lo haría desaparecer. Dios entonces le devolvió la vista. Era hombre muy virtuoso. También traté a un hermano suyo, que era tan bueno como él. A éste, cuando estaba para morir, Dios le reveló: "¡Dos paraísos para los dos hijos de Zeid!"

41. Abuabdalá el Sedero.

"Desempeñaba en Córdoba el cargo de *imam* u oficiante del rezo litúrgico para los leprosos. Pocos encontrarías que se le asemejasen. Yo le pregunté cómo podía soportar gustoso la vida que llevaba en compañía de los leprosos, y me respondió:

(1) *Esc.*, fol. 39 r.°; *Mor.*, f. 49 v.°

(2) Fué cadí de Córdoba, donde murió el 521 (1127 de J. C.). Cfr. *Abenpascual*, biogr. 169.

"¡No noto que huelan sino a almizcle!" Maravillosas son las cosas que recuerdo de sus estados místicos."

42. Abuzacaría Yahya b. Alhasán el Hosainí.

"Habitaba en la ciudad de Bugía y era de los grandes santos que unen a la ciencia mística la práctica de todas las virtudes, especialmente la austeridad, el ascetismo y el celo por la salvación de las almas. Con su licencia viví aislado con él algún tiempo en la soledad y le consulté sobre temas espirituales (como también él a mí) y observé que era de los místicos dominados por el temor de Dios. Son admirables las cosas que se cuentan de sus mortificaciones corporales, sobre todo en la comida. Lo volví a encontrar varias veces y estudié bajo su dirección algunos de sus libros."

43. Abdesalam el Negro.

"Era un místico giróvago. No entraba yo en un pueblo en que no me dijeran: "Por aquí ha pasado fulano". Jamás permanecía quieto en ningún sitio. Yo le pregunté la causa de que nunca se estuviese tranquilo, y me respondió: "Es que encuentro una agradable emoción espiritual en el movimiento."

44. Abuabdalá el de Cazalla.

"Vivía en la ciudad de Sevilla y era hombre virtuoso, de mucho fervor en los ejercicios espirituales y ardiente celo por la gloria de Dios. Cuando entrabas a visitarlo en su casa, se entregaba con más ardor a las prácticas de devoción."

45. Abulabás Ahmed b. Móndir.

"Vivía en la ciudad de Sevilla y era hombre muy versado en el Alcorán, en la lengua árabe y en el derecho según la doctrina de la escuela de Málic. Uno de los carismas con que Dios le favorecía era este: cuando encontraba dificultad en resolver alguna cuestión jurídica, veía al maestro Málic, el cual se la resolvía. En su propia casa se le aparecían los espíritus y le saludaban. Vivía con grande estrechez económica; pero si alguna

vez los espíritus le echaban delante de sus ojos dinero, rehusaba aceptarlo, lo rechazaba, y el dinero desaparecía de su presencia. La austera abstinencia de los bienes de acá abajo era la virtud que le dominaba. Fué un santo y Dios le colmó de sus bendiciones."

46. *Musa el maestro de escuela* (1).

"Vivía en la ciudad de Fez, pero era originario de Alcalá de los Beni Saíd (2), de una notable familia de Granada. Su hijo Abdalá se crió ya de niño en la santidad, tanto que jamás conoció el pecado. Era, a pesar de esto, un muchacho penitente. No se le conoció infancia. Sabía de memoria el Libro de Dios."

47. *Abulabás el Zapatero.*

"Me lo encontré en la Meca. Fué discípulo y compañero de Abdalá el Mogauirí, cuyos hechos refería (3). Yo me encomendé a sus oraciones, que me sirvieron de mucho. Los favores con que Dios lo distinguía, los vi yo con mis propios ojos."

48. *Abumohámed Abdalá, el Peregrino, de Purchena.*

"Fué tu amigo íntimo y tu compañero (4). Amaba la tradición ortodoxa y a los que la seguían. Era un gran santo, de méritos insignes a los ojos de Dios, y dotado de extraordinaria quietud espiritual. Un día, a propósito del texto (*Alcorán,* II, 115) en que Dios afirma: "Aquellos a quienes hemos dado el Libro santo, lo leerán como deben leerlo", le oí que decía: "¿Por qué no han de leerlo éstos como deben leerlo?" Yo entonces le interpelé: "Dime, Abumohámed, ¿cuál es tu respuesta, ya que tuya también es la pregunta?" Sonrióse él y me dijo: "Porque, supuesto que Dios es quien se les ha dado, su amorosa providencia les ha prevenido, y así, al don que les otorga aparejada va la ayuda que necesitan para aprovecharse

(1) *Esc.,* fol. 39 v.; *Mor.,* fol. 50 r.º
(2) No puedo identificar esta localidad.
(3) Cfr. *Autob. cronol.,* párrafo 5, al final.
(4) Quiere decir, de Abumohámed Abdelaziz, a quien la *Risala* va dirigida.

de él." Alusión, en verdad, linda aunque alegórica, bajo cuya simbólica envoltura agítanse mares henchidos de doctrina espiritual para todo el que estudia y medita aquel dicho del Profeta acerca de los signos o portentos de Dios: "Si yo te los doy, te ayudaré a que los entiendas; pero si eres tú el que los buscas o pides, no serás ayudado."

49. *Abuabdalá Mohámed el Mago.*

"Aquel que habitaba en el cementerio, es decir, tu fámulo a quien Dios se le reveló bajo tu dirección espiritual y en quien las bendiciones divinas por tu mediación se manifestaron de modo evidente. Cosas que maravillan le vi realizar, que ahora he de guardar en secreto, porque no tengo ya suficiente tiempo para referirlas."

50. *Abuabdalá b. Almorábit.*

"Era de los ascetas entregados a la vigilia nocturna y a la lectura del Alcorán. Sobre él también se manifestaban con evidencia tus luces. Era de inteligencia despierta y muy rápida para comprender."

52. *Abuguaquil Maimún el Tunecino.*

"Se dedicaba a recoger quermes, y de eso vivía (1). Enfermó estando en nuestra casa en Sevilla, y la santa Zeinab, esposa de Benatalá, lo tomó para cuidarlo personalmente en su casa durante la enfermedad; pero cuando fué trasladado, murió, aquella misma noche. Era de los santos y amigos de Dios."

52. *Abumohámed Abdalá b. Jamís el Quinení.*

"Era el cirujano de la ciudad de Túnez y lo encontré, como sabes, en una *mahrasa* (2), adonde fuí a visitarle, caminando

(1) Trátase del insecto así llamado, cuyo polvo se empleaba como materia tintórea para el color grana, que también se llama, por eso *carmesí*.

(2) محرسة tuvo, según Dozy (*Suppl.*, I, 270), tres sentidos. *rápita, cuartel* y *convento*. El 1.º ó el 3.º son los que se acomodan mejor al contexto.

con los pies descalzos y con mucho calor, para imitar a mis dos maestros de espíritu Abuyacub y Abumohámed de Morón (1), los cuales me habían dicho que también ellos lo visitaron en la misma forma, y vi, en efecto, que estaba favorecido por Dios con sus bendiciones. Pero tú conoces perfectamente las cualidades de su vida mística y eso me basta."

53 *Los siete "abdales".*

"También encontré en la Meca a los siete individuos por cuya intercesión otorga Dios sus gracias a los muslimes (2). Sentéme al lado de ellos, entre la esquina del Templo, en que hace la oración ritual el *imam* de los *hambalíes*, y el banco que hay junto al pozo de Zenzem. Son estos siete personajes los elegidos de Dios en verdad, que gozan ya de la quietud espiritual y de la emoción de respetuoso temor que son fruto de la unión mística. Yo los encontré precisamente en el momento en que estaban en éxtasis contemplativo, y por eso no crucé con ellos ni una sola palabra acerca de la intuición mística. De su reposo espiritual vi lo que ni concebirse puede que goce ningún otro místico, que haya llegado al grado de la quietud."

54. *Sol, la Madre de los pobres* (3).

"Vivía en Marchena de los Olivos y la fuí a visitar muchas veces. No he encontrado, entre los hombres de Dios, quien se asemejara a esta mujer en el fervor con que mortificaba su propia alma. Fué grande en sus ejercicios ascéticos y en sus revelaciones místicas. Mujer fué de corazón fuerte, de nobles aspiraciones y de gran discreción. Guardaba bien en secreto sus estados místicos; pero, eso no obstante, algo de ellos me comunicó en secreto, por la privanza con que me distinguía, y de ello me holgué."

"Las bendiciones espirituales que sobre ella derramó Dios fueron muchas y bien manifiestas. Sobre el tema de la revela-

(1) Cfr. supra, biogr. 2 y 14.
(2) Cfr. supra, pág. 581, nota 1.
(3) *Esc.*, fol. 39 v.°; *Mor.*, fol. 50 v.° Cfr. *Autob. cronol.*, párrafo 8, donde se la llama *Jasmín*.

ción extática la sometí varias veces a examen y encontré que había llegado ya a la morada de la inmutable perseverancia en la perfección, característica de la unión con Dios. El temor de Dios y la complacencia con su voluntad eran las dos moradas místicas que la dominaban. Lo cual, por cierto, es a nuestro juicio cosa que maravilla, pues lograr ambas moradas al mismo tiempo casi no se concibe."

55. *Nuña Fátima, hija de Benalmotsana* (1).

"También encontré, en Sevilla, a Nuña Fátima, hija de Benalmotsana, que había llegado ya al decenio de los noventa de edad. Era, pues, de edad avanzada y, sin embargo, no comía sino de las sobras que la gente arrojaba a las puertas de sus casas; y aun de estos desperdicios era poquísimo lo que comía. Cuando yo me sentaba a conversar con ella, me daba vergüenza mirarle al rostro por lo delicado de sus facciones y lo sonrosado de sus mejillas, a pesar de que estaba ya en los noventa años. La *Fátiha* (primer capítulo del Alcorán) era su favorita y preferida. A este propósito, me dijo una vez: "Me ha sido dada por Dios la *Fátiha,* de la cual dispongo a mi arbitrio para hacer con ella cuanto me plazca."

"Con mis propias manos le construí una choza de cañas, en la cual se aposentaba en compañía de dos compañeros míos. Acostumbraba a decir: "Ninguno de los que entran a hablar conmigo me gusta, más que fulano", y me aludía a mí. Decíanle: "Y ¿por qué esto?" Respondía: "Porque ninguno de ellos entra a hablar conmigo, sino con una parte de su propio ser, dejándose fuera las partes restantes de su ser, es decir, sus preocupaciones de casa y familia. Sólo Mohámed Abenarabi, mi hijo espiritual y el consuelo de mis ojos, cuando entra a hablar conmigo, entra con todo su ser y, así cuando se levanta como cuando se sienta, lo hace con todo su ser, sin dejar tras de sí nada de su propia alma. Así debe ser el camino de la vida espiritual."

"Dios le ofreció la posesión y dominio de la creación entera; pero ella, sin detenerse siquiera ante una sola de las cria-

(1) *Esc.,* fol. 39 v.º; *Mor.,* fol. 51 r.º Cfr. *Autob. cronol.,* párrafo 8.

turas, limitábase a exclamar: "¡Tú, sólo Tú! ¡Toda otra cosa que no seas Tú, es para mí de mal agüero!"

"Vivía absorta en Dios. El que la veía, decía que estaba tonta. Pero ella replicaba: "¡El necio es el que no conoce a su Señor!"

"Era la compasión misma para con todo el mundo. Abuámir, el almuédano de la mezquita aljama de Sevilla, la azotó con su verga de toro la noche de pascua en la mezquita. Ella se limitó a dirigirle una mirada y se marchó de allí con el alma resentida contra el almuédano. Durmióse aquella noche, y al amanecer, oyó a aquel mismo almuédano que desde el alminar de la mezquita llamaba a la oración del alba. Al oírlo, exclamó: "¡Oh Señor! No me castigues. ¡Mi alma concibió resentimiento contra un hombre que te recuerda en medio de las tinieblas de la noche, cuando las gentes duermen! ¡Por su lengua resbala el nombre de mi Amado! ¡Oh Dios mío! no le castigues por mi resentimiento contra él!" A la mañana siguiente, los alfaquíes de la ciudad entraron a palacio para saludar al sultán, después de la solemne oración de la pascua, y confundido con ellos penetró también aquel almuédano esperando participar de los regalos del sultán; pero éste preguntó: "¿Quién es ése?" —"El almuédano de la aljama", le dijeron. —"Y ¿quién le ha mandado entrar en compañía de los alfaquíes? (replicó). ¡Sacadlo fuera!" Diéronle de bofetadas y lo expulsaron de allí. Alguien, sin embargo, intercedió por él ante el sultán y se le puso en libertad, después de que ya el sultán había mostrado su propósito de castigarlo. A Fátima le dijo la gente: "A fulano le ha sucedido con el sultán tal y tal cosa." Pero ella replicó: "Ya lo sabía; y si no hubiera sido porque yo pedí a Dios por él para que su castigo fuese leve, de seguro que le hubiesen matado."

"Su vida mística fué maravillosa. Ya murió."

IV. Epílogo.

Como ya insinuamos en el prólogo, la parte cuarta de la *Risala* carece de todo valor autobiográfico.

Unicamente, pues, para no dejar incompleto el análisis de

este valioso documento, diremos lo indispensable acerca del contenido de esta parte última.

Acabadas las 55 biografías de sus maestros y compañeros de vida religiosa, Abenarabi cierra la serie con este brevísimo epílogo (1).

"Estas que te acabo de contar son ¡oh alma mía! las vidas ejemplares de quienes te precedieron y de algunos a quienes tú encontraste, tanto hombres como mujeres, si bien he pasado en silencio las de otros muchos a quienes también traté. Con ninguno de ellos encuentro que tu pie haya caminado a la par..."

"Y ahora ¡oh amigo mío! vuelvo hacia ti (2) para decirte que, si he traído a colación las vidas de todos éstos, ha sido únicamente para demostrar que la época en que vivimos no está —gracias a Dios— falta de hombres de bien que sigan las huellas de los santos de los tiempos primeros, dotados de la misma variedad de estados místicos, y de los cuales hemos mencionado tan sólo los que bastaban para lograr en breve resumen el fin útil que nos habíamos propuesto."

"Claro es que, en lo que a ti personalmente se refiere, no cabe que de tus propios estados místicos vaya yo ahora a hablarte. Tanto más cuanto que en esta *Epístola* mi principal propósito ha sido el de divulgar entre las gentes conocimientos místicos, relativos al alma y a su Señor, que sirvan de acicate para bien hablar y santamente obrar. El místico, a nuestro juicio, todo místico, es el que conoce a Dios y que en sus brazos se abandona. De modo que, aun cuando en esta *Epístola* a ti me dirijo, en realidad es a mi propia alma a quien quiero hablarle, y aunque a ti sea ¡oh amigo! a quien mis avisos parecen enderezarse, es en realidad para amonestar con ellos a todos los hijos de mi linaje."

Tras este breve epílogo, Abenarabi se enfrasca en una larga y sutil digresión acerca de temas ascético-místicos que no interesan a nuestro actual propósito (3) y entra de lleno, seguidamente, a desarrollar una linda meditación sobre los beneficios divinos y la gratitud que a Dios debe por ellos el alma. Esta meditación, bastante extensa y que recuerda a menudo las bien conocidas de nuestros místicos del siglo de oro, es en la mente

(1) *Esc.*, fol. 40 r.º; *Mor.*, fol. 51 v.
(2) Alude a su corresponsal Abumohámed Abdelaziz.
(3) *Mor.*, fol. 51 v.º-57 v.º

de Abenarabi algo así como el fruto práctico de toda la doctrina de su *Epístola*, pues, a su juicio, la meditación de los divinos beneficios es el acicate más poderoso para despertar en el alma el fervor en el servicio de Dios y lograr la perfección de la vida ascético-mística. Sin descender aquí a su análisis pormenorizado, creemos, no obstante, será de algún interés trazar las líneas generales en que va encuadrada (1).

Tres son los beneficios generales que examina: *creación, vocación* y *justificación*. Cada uno de ellos encierra en sí otros varios. La *creación* implica, en efecto, los siguientes: Dios nos ha sacado de la nada al ser, prefiriéndonos a los infinitos seres posibles que pudo crear y no creó; después, nos dió el ser propio de los vivientes y no el de los inertes minerales; a esto añadió el beneficio de la sensibilidad, propio de los animales, en vez de darnos tan sólo el de los vegetales insensibles; finalmente, coronó su obra con la vida intelectual, que nos eleva sobre el mundo de los brutos y nos coloca en el rango de los ángeles. De la misma manera, el beneficio de la *vocación* implica, primero, la gracia de la fe en un solo Dios, o sea el monoteísmo que nos distingue de los politeístas; luego, el beneficio de la fe en la revelación de los profetas, que nos distingue de los incrédulos; después, el de la vocación al islam, que distingue a los musulmanes de los que profesan cualquier otra religión revelada, pues todas ellas han sido abrogadas por la islámica; finalmente, el de la ortodoxia, que distingue, a los que profesan la verdadera fe, de los que siguen alguna de las herejías del islam. El beneficio de la *justificación* implica igualmente otros en su concepto: primero, la sólida instrucción religiosa, que no otorga Dios a los ignorantes, y sin la cual no es posible servir a Dios como es debido; luego, el beneficio de la virtud, que nos distingue de los pecadores: dentro de éste, caben grados de perfección moral, pues a unos libra Dios de caer en más pecados que a otros; después, vienen todavía las gracias de los diferentes grados de la perfección espiritual y, sobre todo, sus dos etapas capitales, la del ascetismo y la del misticismo; la unión de ambas en un mismo sujeto es, por fin, el beneficio sumo, que corona la vida espiritual.

---

(1) *Mor.*, fol. 57 v.º-65 v.º

La atenta meditación de todos estos beneficios debe provocar en el alma un profundo sentimiento de gratitud hacia Dios. Cada ser, en efecto, estará obligado a servir al Sumo Benefactor en proporción de la cantidad y calidad de favores gratuitos que de sus manos haya recibido. Mas como en la escala de los seres creados cada reino de la naturaleza ha recibido, a más de los beneficios comunes a los reinos inferiores, otro beneficio peculiar a él que le distingue de aquéllos elevándolo en la jerarquía de la creación, resultará obligado doblemente: por dichos favores comunes a él y a los reinos inferiores, y por esotro beneficio, privativo suyo. De aquí que al hombre se le haya de pedir estrecha cuenta de los cuatro dones que recibió en común con los minerales, vegetales, animales y ángeles, más del otro beneficio peculiar suyo y que es cabalmente el de reunir en su ser, como en cifra o compendio, la suma de todas las perfecciones creadas.

La *Epístola* termina (1) con los saludos de rúbrica que Abenarabi, en su nombre, y en el de su discípulo Abdalá Béder el abisinio, y en el de todos sus hermanos en religión dirige a su corresponsal Abumohámed Abdelaziz y a la familia y discípulos de éste, cuyos nombres cita en número de ocho. La *Epístola* está fechada en la Meca, en el mes de *rebía* primero del año 600 de la hégira (1023 de J. C.).

MIGUEL ASÍN PALACIOS.

(1) *Mor.*, fol. 69 r.º

III

El místico murciano Abenarabi

(Monografías y Documentos)

III

CARACTERES GENERALES DE SU SISTEMA

1. SINCRETISMO.

LA accidentada vida de Abenarabi, pletórica de episodios heterogéneos y de complicadas relaciones y desarrollada en muy diversos y distantes escenarios, desde el más remoto país occidental hasta los más septentrionales dominios del oriente islámico (1), es todo un símbolo, bien sugestivo, de su intrincado y laberíntico sistema. Las mismas dificultades con que se tropieza para seguir paso a paso el itinerario de sus inquietos viajes, de sus inexplicables marchas y contramarchas, de sus no esperados regresos y detenciones, las mismas también se experimentan al querer sorprender en sus innumerables y voluminosos libros el hilo central de su pensamiento sistemático, que se oculta siempre a los ojos del investigador, bajo un cúmulo inmenso de digresiones incoherentes, regresiones inesperadas, alusiones apocalípticas e ideas las más heterogéneas, copiadas de todas las religiones y sistemas filosóficos de Oriente y Occidente.

Las circunstancias de lugar y tiempo en que su sistema se formó contribuyeron a esta complicación enmarañada. Abenarabi vivió en un siglo de decadencia, en el cual las escuelas y sistemas todos del islam habían ya alcanzado su pleno desarrollo; las ideas

(1) Cfr. *Bolet. Acad. Hist.*, t. LXXXVII, 1.°, págs. 96-173, y 2.°, páginas 512-611.

de la ciencia griega habíanse, no sólo puesto en contacto con el dogma islámico, sino asimilado a él y hasta transformado profundamente, en virtud de síntesis filosóficoteológicas tan trascendentales como las de Avicena y Algazel en Oriente y las de Abenházam y Averroes en España; los métodos místicos de los sufíes habían ya perdido la sencillez de los primeros siglos y el carácter casi exclusivamente práctico que presentan en las obras de los maestros antiguos, como Alcoxairí y Abutálib el Mequí, para convertirse en sistemas predominantemente teóricos, de fondo panteísta, e inspirados en un sincretismo abigarrado y desconcertador.

Por otra parte, Abenarabi, habiendo recorrido los países todos del islam, pudo estar en contacto con las más diversas civilizaciones y creencias religiosas: por su patria, fronteriza de la Europa cristiana, le sería accesible la cultura tradicional del Occidente; por su larga residencia en el Asia menor, el cristianismo oriental y la civilización bizantina pudieron también influír en su pensamiento; la Siria, en fin, la Mesopotamia y la Palestina, que Abenarabi recorrió en todos sentidos, habían de iniciarle en los misterios de todas las religiones que allí tuvieron su cuna, y que entonces también allí convivían más o menos pacíficamente. El trato continuo con gentes de tan diversas tierras le familiarizó asimismo con las lenguas menos homogéneas: además del árabe, su idioma nativo, parece que poseyó algunos rudimentos de persa, turco, armenio, abisinio, francés y griego, que le permiten citar en estas lenguas el nombre de Dios.

"Dice el árabe "¡Oh *Alá*!" para designar al mismo Ser a quien el persa le dice: "¡Oh *Joda*!" y el griego le dice "¡Oh *Theos*!" y el armenio "¡Oh *Asfach*!" y el turco lo invoca "¡Oh *Tacry*!" y el franco "¡Oh *Creator*!" y el abisinio le dice: "¡Oh *Wac*!" (1).

El griego especialmente, vulgar en el reino de Conia donde residió tanto tiempo (2), lo poseía lo bastante para poder explicar con exactitud filológica la etimología de algunos términos arábigos de origen griego, como *simiya* (la magia natural), que Aben-

(1) *Fotuhat*, II, 475, 903; III, 394.
(2) Cfr. *Autob. cronol.*, § 23.

arabi deriva de σῆμα (signo), y *falsafa* (filosofía), que deriva de las raíces φιλ y σοφ (amor de la sabiduría).

"Llámase la magia entre nosotros *simiya* (السيمياء), nombre derivado de *sima* (السيمة = σῆμα) que significa *signo*. Es, pues, la ciencia de los signos que se forman por la agregación de letras y reunión de nombres y frases para producir determinados efectos" (1).

"El *filósofo* quiere decir "el amante de la sabiduría", pues *sof* (σοφ) en la lengua griega es la sabiduría, y *fil* (φιλ) es el amor. De modo que la filosofía (*falsafa*) significa el amor de la sabiduría" (2).

Su vida peregrinante en busca de maestros a quienes escuchar y de herejes e infieles a quienes combatir, contribuyó también a llenar su cerebro con las ideas menos coherentes por su filiación. El mismo confiesa este conocimiento experimental de los sistemas más contradictorios, cuando dice (3):

"No conozco grado místico, ni secta, ni religión, de las cuales no haya yo visto a alguna persona que las profesase de palabra y en ellas creyese y, según propia confesión, las practicase. No he tratado (en mis libros) de opinión ni herejía alguna, sino por referencias de secuaces que las hayan sostenido."

El número de las personas a quienes cita, por haberlas conocido personalmente como maestros suyos o compañeros en el estudio de las ciencias esotéricas, se cuentan por cientos. Añádase a este número el no menor de autores sufíes y no sufíes, cuyos libros demuestra conocer a fondo y cita textualmente a cada paso, y se comprenderá la tumultuosa fermentación que en el cerebro de Abenarabi debieron producir tantas ideas, de origen tan diverso, teniendo además presente que de cuanto leía, oía o veía en el sueño, en la vigilia o en éxtasis cuidaba de tomar nota por escrito. Finalmente, la exaltación mística de su espíritu y el anormal desequilibrio de su mentalidad, perturbada por un ascetismo exagerado, acaban de explicar la incoherencia verdaderamente caótica

---

(1) *Fotuhat*, II, 178; III, 56.

(2) *Fotuhat*. II, 689. En su libro titulado *Tanazolat al-amlac* (ms. árabe de mi propiedad), fol. 220 v., Abenarabi da también el nombre del *caballo* en varias lenguas: árabe, franco, griego, turco, armenio y persa.

(3) *Fotuhat*, III, 683.

de su sistema, que se resistirá tenazmente a toda exposición científica, mientras no se estudien en monografías aisladas sus varios aspectos. Porque Abenarabi, como todos los pensadores musulmanes, y más aún los de la decadencia, no es un especialista, sino un polígrafo y un enciclopedista: no es solamente teólogo místico, sino también filósofo, canonista, médico, astrónomo, literato y poeta.

2. Esoterismo.

Pero todos estos conocimientos se subordinan en su cerebro a una ciencia directriz que orienta y hasta subyuga a todas sus demás ideas: el esoterismo de los sufíes especulativos. Todos sus biógrafos, en efecto, ponderan, por encima de sus virtudes morales y de sus conocimientos sagrados y profanos, sus excepcionales aptitudes para las sutiles y abstrusas lucubraciones del iluminismo sufí.

Los caracteres distintivos de este sistema esotérico de Abenarabi afectan menos a su fondo que a su forma expositiva. En el fondo, es decir, en las ideas, no difiere notablemente de sus contemporáneos y predecesores: la misma dogmática, de apariencia ortodoxa; igual panteísmo, con mayor o menor franqueza expresado; igual escepticismo místico sobre las aptitudes de la razón filosófica; la misma doctrina metafísica de la *tríada* alejandrina; igual concepción plotiniana de la emanación cosmogónica; análoga psicología mística. Lo característico en Abenarabi no es eso; es el ingenio extraordinario con que ha sabido combinar tantas y tan heterogéneas y aun contradictorias ideas, para organizar con ellas una síntesis armónica. El método para conseguir esta armonía es el de la interpretación alegórica de los textos revelados: siempre que la letra de éstos contradice a las ideas neoplatónicas, es preciso buscarle un sentido místico que se conforme con ellas. Y para buscarlo, Abenarabi pone en práctica todos los recursos que a su imaginación exaltada le ofrecían los extravagantes métodos del ocultismo tradicional.

En primer término, el empleo de un lenguaje especial, que se distingue, no sólo del vulgar, sino del de los teólogos y, a menudo, hasta del de los mismos sufíes. Este lenguaje hacía tan indescifrables sus escritos, que el mismo Abenarabi se creyó obligado a

redactar un léxico explicativo de su tecnicismo esotérico, titulado *Istilahat al-Sufiya*, a pesar del cual, la mayoría de los lectores musulmanes confiesan no penetrar en el sentido total de las frases de sus libros, aunque comprendan el significado particular de cada palabra por separado. Solamente una larga iniciación bajo el magisterio sufí puede familiarizar a los lectores con ese tecnicismo (1).

Otro de los métodos esotéricos empleados por Abenarabi consiste en el abuso retórico de la metáfora, del símbolo y de la alegoría mística, no con el exclusivo y discreto fin de aclarar y hacer accesibles las ideas metafísicas, sino para ocultar cómodamente bajo velos simbólicos las más atrevidas tesis del panteísmo alejandrino. Sus metáforas más frecuentes están inspiradas en la luz física, y son una evidente imitación de los filósofos musulmanes llamados, por eso mismo, *ixraquíes* (iluminados), los cuales a su vez no hicieron sino imitar en esto, como los druzos, los alejandrinos y los cabalistas, la terminología, gnóstica, maniquea y zoroastra.

Otro de los recursos utilizados por Abenarabi para armonizar el sentido literal de la revelación con el esotérico, consiste en adaptar al alfabeto arábigo los arbitrarios cálculos aritméticos que los cabalistas rabínicos hacían con el valor numérico de las letras del alefato hebreo. Combinando la astrología con la cábala y con el neopitagoreísmo alejandrino, Abenarabi pretendió descubrir en las letras arábigas un tesoro inagotable de significados esotéricos y de virtudes místicas. En las primeras páginas de su *Fotuhat* (I, 64-117) nos ha dejado un resumen de las leyes generales por las que se rige esta exégesis cabalística del alfabeto

(1) Este léxico ha sido publicado por Flügel como apéndice de su edición de las *Definitiones... Dschordschani* (Lipsiae, 1845) y bajo el título de *Definitiones theosophi... Ibn Arabi.* En el prólogo de este léxico, Abenarabi dice que lo redactó, rogado por sus amigos que confesaban no entender bien el sentido oculto y técnico de sus escritos. Contiene unas 200 definiciones de las voces que estima más importantes. Según *Hachi Jalifa* (I, pág. 326), Abenarabi escribió este opúsculo en Mitilene, el año 615 (1218 de J. C.). Existe otra edición (Constantinopla, 1307 hégira) publicada también como apéndice del léxico (*Taarifat*) del Chorchaní. Otro léxico de los términos sufíes inserta Abenarabi en su *Fotuhat* (II, 169-177), redactado en forma dialogada y más rico en voces y datos que el anterior.

arábigo, que él enseñaba oralmente a sus discípulos en el recinto de la *Caaba* (1) y cuyo pleno desenvolvimiento reservó para dos libros especiales: uno, el titulado *Quitab al-mabadi wal-gayat* (Libro de los principios y fines), que trata de los misterios y maravillas que encierran las letras del alfabeto, ya aisladas, ya unidas entre sí (2), y otro, llamado *Quitab al-cham wal-tafsil* (Libro de la síntesis y el análisis), que aplica aquellas leyes generales a la interpretación de todo el Alcorán (3).

Difícil es dar aquí aproximada idea del desenfrenado esoterismo de la cábala de Abenarabi. Comienza por reducir las 28 letras a cuatro grupos de desigual magnitud, cada uno de los cuales es símbolo, respectivamente, del mundo divino (*álif, zay, lam*), del mundo humano (*sad, dad, nun*), del mundo de los genios (*sin, xin, ain, gáin*) y del angélico (todas las letras restantes). En cada uno de estos mundos de letras existen, como en el nuestro, un profeta, una ley revelada y súbditos que la cumplen. Además, e independientemente de esta clasificación fundamental, las letras se agrupan entre sí por otras afinidades misteriosas. Así, por ejemplo, entre las letras existen los mismos grados que en la jerarquía esotérica de los sufíes (4): el *álif* es el *cótob* o *polo* místico de la iglesia sufí; el *waw* y el *ya* son los dos *imames;* estas tres letras, con el *nun,* son los cuatro *autads* o *columnas;* y estas cuatro, más el *ta, kaf* y *ha,* son los siete *abdales* o *sustitutos,* etc. Pero no es esto tan sólo: cada letra tiene otros infinitos significados simbólicos, por su relación con otras ramas de la ciencia esotérica. En el *Fotuhat* (I, 82), Abenarabi va estudiando separadamente, sobre cada letra, dichas relaciones, que son las siguientes: ¿de qué mundo es símbolo tal letra? (¿del mundo de los espíritus, del de las almas, del de los cuerpos?); ¿cuál es su valor numérico?; ¿a qué nombres divinos representa? (¿a los nombres de esencia o a los atributos de operación?); ¿cuáles sentidos místicos le corresponden por su valor fonético, gramatical y ortográfico?; ¿cuáles, por razón de la esfera celeste y el signo zodiacal

(1) Cfr. *Fotuhat,* I, 90.
(2) Cfr. *Fotuhat,* I, 66, 82, 97.
(3) Cfr. *Fotuhat,* I, 75, 82, 97.
(4) Cfr. *Risalat al-cods* (§ 17, pág. 77, nota 1, de la tirada aparte), donde se expone esta jerarquía.

bajo cuyo influjo viene a la existencia el punto de articulación que en el órgano bucal la produce?; ¿cuáles atendiendo a los reinos de la naturaleza sobre los que ejerce su influencia?; ¿cuál de las cuatro calidades físicas (humedad, sequedad, frío y calor) le corresponde?; ¿a cuál de los cuatro cuerpos simples o elementos simboliza? Análogas afinidades esotéricas descubre Abenarabi en las vocales y, sobre todo, en el nexo gráfico de las letras *lam-álif* y *álif-lam*, y en las letras iniciales de algunos capítulos alcoránicos. En cuanto a la cábala matemática, de la cual han podido ya verse algunos casos en la biografía de Abenarabi (1), tiene también en el *Fotuhat* (I, 102) sus reglas generales y su aplicación detallada; pero, esto no obstante, Abenarabi abrigaba además el proyecto de redactar una obra especial de matemáticas místicas, que no sabemos si llegó a realizar (*Fotuhat*, I, 75, 103). Todo este aparato supersticioso de su método esotérico es quizá lo que más sobrevivió de la mística de Abenarabi, sobre todo en aquellos países musulmanes en que, como en Marruecos, decayeron pronto notablemente los estudios especulativos. Abenjaldún, en sus *Prolegómenos*, considera, por eso, a Abenarabi como uno de los autores clásicos en las ciencias ocultas de la cábala, al lado de su maestro Abulabás de Ceuta, a quien se atribuye la famosa tabla para adivinar el porvenir, llamada *Azaircha*, que estriba precisamente en el valor esotérico de las letras del alfabeto. Al mismo Abenarabi se atribuye también una *zaircha* análoga, que existe manuscrita en la Biblioteca de Leyde (núm. 1221). Claro es que Abenarabi no hizo, en esto, obra original, ya que en la literatura de los sufíes y de los cármatas y druzos abundaba el uso y el abuso de este método cabalístico, cuya filiación rabínica es indudable.

Lo mismo puede decirse del empleo de medios gráficos para hacer más asequible a la mentalidad imaginativa de los sufíes la abstrusa metafísica de los alejandrinos y en general todos los exagerados idealismos de la mística de Abenarabi. Este, en efecto, no hizo otra cosa que imitar a los *Hermanos de la Pureza* (*Ijwán al-safa*) y a los druzos, cuyas obras están llenas de figuras geométricas como esquemas de sus teorías esotéricas (2). En el

(1) Cfr. *Autob. cronol.*, § 13, al fin.
(2) Cfr. *Kitāb alnoqat waldawāir*, edic. Seybold (Kirchhain, 1902),

neopitagoreísmo alejandrino, en los libros apócrifos atribuídos a Aristóteles entre los árabes, y en el *Ensoph* de la cábala hebrea, deben buscarse los modelos mediatos de este método geométrico (1). Abenarabi lo utiliza a cada paso en su *Fotuhat* y especialmente en el tomo III, págs. 553-560, para explicar el orden sucesivo de la emanación cósmica, mediante una serie de círculos concéntricos. A este mismo fin consagró un libro especial, cuyo título *Inxá al-dawair wal-chadáwil* (Formación de los círculos y cuadrados), indica bien claramente el método geométrico en él empleado (2).

En general, todos los recursos supersticiosos del ocultismo oriental y occidental se encuentran combinados en las obras de Abenarabi: la astrología judiciaria, la fisiognómica, la adivinación del porvenir por los agüeros y ensueños, la medicina talismánica, etc., etc., ocupan en ellas un lugar tan preeminente, como los métodos que antes hemos señalado. El libro *Quibs al-anwar*, que existe manuscrito en la Biblioteca de Leyde, núm. 1220, es el más típico, desde este punto de vista, pues en él se hace eco Abenarabi de las más extravagantes supersticiones.

3. Escepticismo místico.

Bajo esta envoltura de superstición y de teurgia ocúltase el sistema filosóficoteológico de Abenarabi, el cual, como todo sistema de mística especulativa, tiene una base previa de negación filosófica, preámbulo indispensable para la iluminación esotérica.

Siguiendo, en este punto, la doctrina tradicional de los sufíes, Abenarabi niega a la inteligencia humana toda aptitud para conocer con certeza y evidencia la verdad absoluta y especialmente para penetrar en los misterios de la ciencia teológica. Innumerables son los pasajes de su *Fotuhat*, en los que desarrolla esta doctrina escéptica bajo aspectos diferentes y por motivos varios. Todos sus argumentos pueden, sin embargo, reducirse a dos grupos: 1.º, aquellos en que Abenarabi justifica *à priori*, su escepticismo,

págs. 4, 11, 14, 18 y *passim*. Item, *Kitâb al Tawâsîn par...Al Hallâj; edic.* y estudio de Massignon (París, 1913), págs. 165-166.

(1) Cfr. Matter, *Hist. crit. du Gnosticisme*, I, 45-101; Franck, *La Kabbale;* Vacherot, *Hist. crit de l'école d'Alexandrie*, III, 90.

(2) Cfr. *Autob. cronol.*, § 19, al fin.

partiendo de la naturaleza, ya del objeto que se trata de conocer, Dios, ya de las facultades con que se intenta conocerlo; 2.º, aquellos otros argumentos *à posteriori,* en que invoca el testimonio de la experiencia, es decir, las incoherencias y contradicciones de los filósofos y teólogos, cuando pretenden conocer por la razón la esencia divina. Vamos a intentar resumirlos a continuación por ese mismo orden (1).

A) Incognoscibilidad de Dios, por su misma naturaleza.

El eje fundamental en cuyo derredor giran todos esos argumentos es la irreductibilidad absoluta entre Dios y la criatura. Son dos categorías ontológicas de naturaleza tan diferente, que representan los dos extremos diametrales del ser: el *absoluto* y el *relativo.* Es esta tesis una de las ideas madres del sistema de Abenarabi, copiada del neoplatonismo alejandrino, aunque armonizada con el antropomorfismo que a Dios atribuyen algunos textos del Alcorán y del Profeta. He aquí un pasaje del *Fotuhat* (I, 115) en que Abenarabi establece taxativamente esa irreductibilidad categórica entre Dios y la criatura:

"Dios existe por y para su esencia, es un ser absoluto no ligado con otro, no efecto de otro, no causa de otro ser, sino creador de los efectos y las causas, rey santísimo que no cesa de existir. El mundo existe por Dios, no por sí mismo ni para sí mismo; su existencia está ligada con la de Dios, por su esencia misma; de modo que el ser del mundo no se concibe jamás, sino por el ser de Dios."

La consecuencia que de esta irreductibilidad se desprende es que el entendimiento humano jamás podrá por sí solo adquirir ciencia cierta del ser de Dios.

(1) Tras cada argumento resumido insertaremos los pasajes del *Fotuhat* en que Abenarabi lo desarrolla por extenso. El lector advertirá, sin embargo, que muchos de estos pasajes se refieren, no sólo al argumento resumido entonces, sino también a los demás argumentos, que en nuestro resumen aparecen antes o después de aquél. Ya hemos dicho que Abenarabi en su *Fotuhat* no sigue un orden metódico preciso, como los filósofos. Abundan las repeticiones de una misma demostración, si bien cada texto aporta nuevos matices y pormenores útiles para la visión de conjunto, que conviene por eso insertar. El lector que quiera seguir tan sólo el hilo central de la demostración, deberá previamente leer nuestro resumen, que va impreso en el texto en tipo mayor, omitiendo los pasajes del *Fotuhat*, que van impresos en tipo menor.

En efecto: 1.º Como observa sagazmente Abenarabi, para conocer un ser cualquiera, nuestro entendimiento procede siempre por comparación con otros seres ya conocidos, los cuales tengan con el que se trata de conocer alguna semejanza o analogía general, especial o individual.

"Siendo para nosotros indiscutible que el conocimiento de una cosa no se realiza sino mediante la noción previa de otra cosa que tenga con aquélla alguna relación de analogía, y siendo, por otra parte, indiscutible asimismo para nosotros que no existe entre Dios y sus criaturas ninguna de las relaciones de analogía que hay entre las cosas creadas, es decir, analogía de género, especie o individuo, resulta que no poseemos conocimiento alguno de cosa previa por medio del cual podamos percibir la esencia de Dios en virtud de la analogía que ésta tuviese con aquélla. Así, por ejemplo, nuestro conocimiento de la naturaleza de las esferas celestes, que es una quinta naturaleza, no lo lograríamos adquirir en modo alguno si no tuviésemos la noticia previa de los cuatro elementos. Sólo cuando vemos que las esferas celestes son extrañas a la naturaleza física de estos cuatro elementos, por poseer algún atributo que en estos elementos falta, es cuando conocemos que existe una quinta naturaleza física que está dotada de un movimiento extraño al del éter y el aire, que tienden hacia arriba, y al del agua y la tierra, que tienden hacia abajo... Ahora bien: entre el Creador y el mundo no existe analogía alguna de género, especie o individuo; luego el Creador no puede ser conocido jamás mediante conocimiento alguno previo de cosa distinta de Él, como pretenden aquellos teólogos que, basándose en la inducción de lo presente respecto de lo ausente, afirman conocer que Dios posee los atributos de la ciencia, poder, palabra, etc. (propios de las criaturas), aunque exentos de las imperfecciones que estos atributos tienen en los sujetos creados, que les han servido de base para la inducción analógica" (1).

Es más: el hombre no conoce sino aquellos seres de los cuales encuentra en sí mismo algo que se les asemeja. El conocer es al entendimiento como el alimento es a la facultad nutritiva: su objeto y su fin; y es innegable que ningún organismo toma su alimento más que de seres en algo semejantes a él. Ahora bien; entre Dios y el mundo y entre Dios y el hombre no existe analogía alguna que haga posible aquella comparación, indispensable para el conocimiento.

(1) *Fotuhat*, I, 118.

"El hombre, que es el sujeto cognoscente, no puede percibir jamás cosa alguna, sin que algo semejante a ésta exista en él. Si así no es, jamás la percibirá ni conocerá. Luego, si el hombre no conoce cosa alguna, sin que en él exista algo semejante a la cosa que trata de conocer, algo que en cierto modo se le parezca, y al Creador no se le parece cosa alguna ni en cosa alguna existe semejanza del Creador, resultará el Creador siempre incognoscible."

"Confírmase esto considerando que las cosas físicas no toman el alimento sino de algo que se les asemeje. De lo que no se les asemeja, nunca jamás toman el alimento. Ejemplo de eso tenemos en los cuerpos minerales, vegetales y animales, que, como están compuestos de los cuatro elementos simples que los engendran, no toman tampoco el alimento sino de ellos, cabalmente porque dichos elementos existen ya en los compuestos. De modo que si alguien pretendiese o se propusiera emplear, para la nutrición de su propio cuerpo, que está compuesto de esos elementos simples, algún alimento en el que no entrasen éstos como ingredientes, le sería imposible conseguirlo. Luego así como le es imposible a todo ser físico tomar el alimento de algo que no sea de los elementos simples de los cuales ha sido engendrado, así tampoco le es posible a ningún hombre conocer cosa alguna de la cual alguna semejanza no exista en él mismo. ¿No ves acaso cómo el alma no recibe del entendimiento sino aquellas cosas que de algún modo se le asemejan y parecen?... Ahora bien: de Dios nada existe, en criatura alguna, que le sea semejante, ni es posible tampoco que exista, bajo ningún concepto. Luego nadie puede conocerlo por sí mismo y por su razonamiento" (1).

Además, la inteligencia, para conocer, no sólo procede por asociación de *semejanzas* entre lo ya conocido y lo que intenta conocer, sino también por apreciación de *diferencias* substanciales o accidentales. El fuego es conocido, cuando se le distingue de los demás seres, por su calidad substancial de quemar; lo blanco, por su calidad accidental, el color. Ahora bien: en Dios, cuya esencia es absoluta y abstracta en grado infinito, no cabe concebir las categorías de la substancia, de la calidad física, del accidente o de la figura, en virtud de las cuales se le pueda distinguir de los demás seres.

"El conocimiento puede ser de categorías o rangos diferentes, que dependen del objeto conocido, y se distingue cada categoría, en sí misma, conforme a la distinción del objeto conocido respecto de los demás objetos distintos de él. Ahora bien: la co-

(1) *Fotuhat*, I, 122.

sa por la cual el objeto conocido se distingue de los demás, puede ser, o esencial a él por su substancialidad misma, como ocurre con el intelecto y el alma, o esencial a él por su calidad física, como el calor y la combustión respecto del fuego. Cual se distingue el intelecto del alma por razón de su propia substancialidad, distínguese el fuego de los demás seres por esas calidades físicas que hemos dicho. Cabe también que la distinción no dependa de algo esencial al objeto conocido, sino de algo accidental, ya transitorio, como lo es, v. gr., la sesión del que está sentado o la escritura del escribiente, ya permanente, como la calidad formal del color blanco o negro del cuerpo. A éstas se reducen todas las categorías lógicas para los filósofos. No hay objeto alguno, cognoscible para el entendimiento, que esté fuera de estas categorías que acabamos de explicar. El entendimiento no podrá conocerlo, si no conoce previamente la cosa en virtud de la cual se distingue dicho objeto de los demás, bien sea esta distinción por razón de su substancia, o de su calidad física, o de su estado transitorio, o de su forma externa. El entendimiento no percibe cosa alguna en la cual no existan estas categorías. Mas estas categorías no existen en Dios. Luego el entendimiento, en cuanto que razona y discurre, no puede conocer a Dios de ninguna manera" (1).

2.° Todos los seres del universo son corpóreos o incorpóreos. Aquéllos son conocidos en sí mismos; éstos, en cambio, no podemos conocerlos más que por sus operaciones. Dios, que no es cuerpo, debería ser, pues, conocido mediante su operación; pero esta operación divina es, como tal, incognoscible, porque no se asemeja a la manera de obrar de las criaturas; éstas, en efecto, hacen siempre una cosa de otra, mientras que Dios hace siempre algo de nada, es decir, crea. Y si la operación de Dios es incognoscible, *à fortiori* lo será su esencia. Abenarabi desenvuelve en varios pasajes (*Fotuhat,* I, 118, 120) este argumento contra el valor de la inducción aplicada al conocimiento de Dios. Hace ver cómo esta inducción nos informa tan sólo de la existencia de la causa (y no de su esencia) mediante la observación de los efectos, y que esto es verdad lo mismo en los efectos artificiales que en los naturales, así en los producidos por emanación como por creación. Sin embargo, fuera de este último caso, cabe siempre rastrear algo de la esencia de la causa, porque entre ella y su efecto hay alguna semejanza, la de ser una y otro criaturas; pero

(1) *Fotuhat,* I, 118.

cuando el efecto es criatura y la causa es Dios, repugna toda semejanza y no cabe inducción alguna. El alcance de este argumento es mayor del que tiene a primera vista. En la cosmogonía de Abenarabi, el único efecto inmediato de Dios, por creación, es el *intelecto primero o universal,* del cual son participaciones los entendimientos individuales de los hombres. Luego el argumento anterior significa que estos entendimientos o el intelecto universal no pueden conocer a Dios, porque es su causa creadora.

"¿Cómo puede pretender el hombre inteligente conocer a Dios mediante el razonamiento discursivo ni cómo supone que el Creador le es cognoscible, siendo así que, si examina los efectos artificiales y naturales, los que son producto de emanación o de creación, ve que todos ellos ignoran al agente que los ha producido? Tiene, pues, que confesar que Dios no puede ser conocido por indicio alguno jamás. Lo único que de El cabe conocer es que existe y que el mundo necesita de El para existir con necesidad esencial y sin excusa" (1).

"Si examinamos la totalidad de los seres que no son Dios, encontramos que son de dos categorías: uno, los sensibles y corpóreos, que se perciben en sí mismos; otros, los inteligibles y espirituales, que se perciben mediante sus operaciones. Lo inteligible, por consiguiente, está muy por encima de lo sensible, en este respecto, es decir, por este su excelso rango que le exime de ser percibido en sí mismo, permitiendo tan sólo que se le perciba en sus efectos. Pero ambas a dos propiedades —el ser perceptible en sí o en su efecto— son atributos de cosas creadas. Luego Dios tiene que estar exento de ambas; y, por consiguiente, ni será perceptible en sí mismo, como lo sensible, ni en su operación, como lo inteligible. Entre Dios y sus criaturas no existe, efectivamente, relación alguna de analogía, ya que ni por su esencia nos es perceptible para que podamos encontrar en ella analogía con las cosas sensibles, ni tampoco por sus operaciones para que lo asimilemos a las cosas inteligibles. La operación de Dios, en efecto, es el crear o producir los seres, no de otro ser, sino de nada, mientras que la operación de la criatura inteligible o espiritual consiste en producir los seres de otro ser. ¿Qué analogía, pues, va a existir entre ambos? Luego si entre la operación de Dios y la de la criatura espiritual no cabe encontrar relación de analogía, *à fortiori* será también imposible encontrarla entre las esencias de ambos. Y si quieres convencerte de la verdad de esta tesis, no tienes más

(1) *Fotuhat,* I, 118.

que examinar cada una de las varias especies de operaciones y sus respectivos efectos."

"El efecto *artificial*, como lo es, por ejemplo, la silla o la camisa, encontrarás que no conocen a su artífice, pero sirven de indicio para denunciar por sí mismas la existencia de su artífice y la ciencia que éste posee de su propio arte."

"Asimismo, el efecto *natural*, que es la esfera celeste y el astro, no conocen tampoco a su principio generador y organizador, que es el alma universal que a los astros y esferas comprende y abarca."

"Igualmente, el efecto *físico*, es decir, el mineral, el vegetal y el animal, que son producidos físicamente por el efecto natural, tampoco conocen al agente productor que los engendra, es decir, al al astro y a la esfera celeste. Porque, a la verdad, lo que tú ves de la magnitud de las esferas, lo que de ellas perciben los sentidos, eso no es conocimiento de las esferas. ¿Qué diferencia no hay, efectivamente, entre la magnitud real del sol en sí misma y la que aparece a los ojos del que lo contempla? El conocimiento de las esferas, propiamente dicho, sería el que tuviese por objeto su espíritu y realidad ontológica, que Dios les comunica por medio del alma universal, causa de las esferas y de los astros."

"Lo mismo se observa en el efecto *emanado*, que es dicha alma universal, producida por emanación de su principio, que es el intelecto primero: tampoco ella conoce al principio del cual emana, pues en realidad no es ella otra cosa que uno de los pensamientos de dicho intelecto primero, bajo cuya comprensión están como subordinados. ¿Cómo, pues, ha de conocer el alma universal lo que está sobre ella y de lo cual no hay en ella más que lo que hemos dicho que hay [es decir, uno de sus pensamientos?] No conocerá, por consiguiente, de su principio, que es el intelecto, sino lo que ella es, es decir, se conocerá a sí misma, pero no a su causa."

"Así también, el efecto creado (que es, para nosotros, la esencia mahomética y para otros el intelecto primero, o sea el cálamo altísimo, creado por Dios sin cosa preexistente) todavía es mucho más incapaz e impotente para percibir a su Autor, que todos los otros efectos que hasta aquí hemos enumerado, puesto que entre cada uno de éstos y su agente respectivo siempre existe alguna especie de analogía y semejanza, en cuya virtud es fuerza que el efecto conozca la parte de su agente en que se le asemeja, bien sea por razón de su substancialidad, bien sea por otro motivo. Pero entre el primer ser creado y Dios no hay analogía alguna; luego tiene que ser más incapaz de conocer a su Autor, que todos los otros efectos de las causas creadas, ya que estos efectos, que en algún modo se asemejan a sus causas, son incapaces de percibirlas y conocerlas."

"Fíjate en este punto y penétrate de su verdad, pues es utili-

simo para la inteligencia de los problemas de la unicidad de Dios y de su incognoscibilidad para la criatura temporal" (1).

B) Incapacidad de las facultades humanas para el conocimiento cierto y evidente.

3.° Sólo Dios conoce en sí mismo y por sí mismo a todo ser. Las criaturas, en cambio, conocen lo que conocen mediante algo sobreañadido a su propia esencia. Así, el hombre conoce mediante determinadas facultades o potencias. Ahora bien: el conocimiento cierto y evidente, exento de toda duda, ignorancia y sospecha de error, solamente existe en el primer caso, es decir, en el conocimiento que Dios posee, porque siendo inmediata y directa la unión entre el sujeto que conoce y el objeto conocido, no cabe jamás sospecha de error o engaño en un intermediario, que no existe. Lo contrario sucede en la ciencia humana: el hombre jamás conoce por sí mismo; siempre necesita el auxilio de alguna facultad cognoscitiva que le ponga en relación con los objetos. Aun en los casos rarísimos en que se dice que existe evidencia inmediata y necesaria de los primeros principios, realmente el hombre presta fe ciega, no a sí mismo, sino al testimonio de un intermediario, su inteligencia, que es una facultad de su alma, algo sobreañadido a ésta. En los demás casos, la tesis es más indiscutible todavía; porque la inteligencia, o conoce por los sentidos o por la razón discursiva. Todos los filósofos admiten que el testimonio de los sentidos es tan falible, que solamente en determinadas condiciones del órgano y del objeto cabe admitir como irrecusables sus noticias. Aparte de esto, en los casos en que esas condiciones se cumplan, todavía queda el recurso de sospechar ilusión en el sentido, pues la posibilidad absoluta no cabe negarla en un ser contingente. Dígase lo propio de la evidencia inmediata de los primeros principios. Rechazamos instintivamente todo lo que a estos principios es contradictorio, porque el entendimiento nos da testimonio de su verdad; pero ¿quién nos garantiza que el entendimiento no se engaña? Todavía menos justificada está la confianza del hombre en su ciencia de Dios y del universo, cuando esta ciencia es fruto de su razón discursiva. Esta facultad, en

(1) *Fotuhat*, I, 120.

efecto, lejos de ser impecable en el ejercicio de sus actos, yerra con mucha frecuencia, tanto, que las reglas de la lógica no han sido establecidas sino para discernir el razonamiento legítimo y verdadero del sofístico y aparente. El motivo fundamental de esta falibilidad de la razón discursiva es el siguiente: cada facultad cognoscitiva tiene un objeto propio, que es su esfera de acción, de la cual no le es lícito salirse. El objeto de la *razón* consiste en inferir una verdad desconocida, en virtud de su relación con otras conocidas de antemano. Ni siquiera esta asociación u organización previa de las verdades ya conocidas es obra de la razón discursiva, sino efecto de otra facultad, la *vis formativa* o asociación de ideas e imágenes. Esta *vis formativa,* a su vez, ejerce su función propia sobre elementos representativos que tampoco ella adquirió, sino que los encuentra almacenados en la fantasía, merced al auxilio de la *memoria* espontánea o refleja. Y finalmente, la imaginación no conserva otras imágenes que aquellas que los *sentidos* le proporcionaron. En suma, pues, la razón necesita servirse del concurso de todas estas facultades y además tiene que aceptar como verdadero el testimonio de todas ellas y someterse a sus indicaciones, como el ciego a la autoridad de su guía; estas facultades, criaturas como la razón, son contingentes y por lo tanto falibles; los motivos de error e ilusión y las dificultades a que están expuestas, en sus actos propios, son innumerables; luego la razón, que tiene que limitarse, como toda facultad, a su operación propia, es muy fácil que yerre por fiarse de la autoridad de tantos intermediarios. Y este error es mucho más de temer en materia teológica, porque Dios no puede ser conocido por los sentidos externos, ni tampoco es cognoscible su esencia por evidencia inmediata de la mente, como lo son los primeros principios; y la razón, en sus discursos, debe partir siempre de premisas cuya verdad le conste con certeza por la experiencia sensible o por evidencia inmediata del entendimiento.

"¿Cómo ha de conocer a Dios el entendimiento humano reflexionando o razonando, si para estas operaciones tiene que apoyarse en el testimonio de los sentidos o en la evidencia inmediata, o en la experiencia, y el Creador es incognoscible por cualquiera de estos tres criterios de verdad a los cuales tiene que recurrir por fuerza el entendimiento en sus demostraciones, tanto, que sólo

cuando a ellos se reduce una demostración tiene la garantía de que es apodíctica y concluyente?" (1)

"El hombre conoce las cosas todas cognoscibles únicamente por medio de una de las cinco facultades siguientes:

"1.ª La facultad *sensitiva*, que consta de los cinco sentidos: olfato, gusto, tacto, oído y vista. La vista percibe los colores, los objetos colorados y los cuerpos individuales dentro de cierto límite de proximidad y lejanía, pues lo que de ellos percibe a una milla de distancia es distinto de lo que percibe de los mismos a distancia de dos millas, y lo que percibe a veinte brazas no es igual que lo que percibe a una milla, y lo que percibe de un hombre, teniéndolo frente a sí y mano a mano, es distinto de lo que percibe teniéndolo a veinte brazas. Efectivamente: lo que la vista percibe a dos millas de distancia es un cuerpo individual, del que no sabe si es hombre o árbol; a una milla, en cambio, ya conoce que es un hombre; a veinte brazas, ya distingue si es blanco o negro; y finalmente, teniéndolo delante de los ojos, ya aprecia si el color de su pelo es negro azulado o negro de antimonio. Esto mismo acontece con los demás sentidos, respecto de sus objetos propios, según su lejanía o proximidad. Ahora bien: el Creador no es objeto sensible, es decir, no es perceptible para nosotros por los sentidos cuando tratamos de conocerlo. Luego no lo conocemos por medio de la sensibilidad."

"2.ª La facultad *imaginativa* no aprehende, sino lo que la sensitiva le suministra, ya en la forma misma en que ésta se lo da, ya en la forma en que la cogitativa se lo entrega, después de haber combinado entre sí los datos sensibles. Luego esta facultad, cualquiera que sea el modo de su operación perceptiva, no estará jamás exenta de recurrir a la sensibilidad. Es así que Dios no puede ser objeto de la sensibilidad. Luego tampoco podrá serlo de la imaginación."

"3.ª La facultad *cogitativa* no ejerce su función propia, sino sobre materiales que ya encuentra en su interior y que o bien provienen de los sentidos o bien son primeros principios de evidencia inmediata del entendimiento. La cogitativa, pensando sobre estos elementos almacenados en la fantasía o imaginativa, logra percibir una idea nueva que tenga con aquellos elementos, sobre los cuales piensa, alguna relación de analogía. Es así que entre Dios y sus criaturas no hay analogía alguna. Luego el conocimiento de Dios por medio de la cogitativa tampoco es posible, y por eso los sabios prohiben pensar acerca de la esencia de Dios."

"4.ª La facultad *intelectiva* tampoco cabe que lo perciba. El entendimiento, en efecto, no admite sino lo que conoce por eviden-

(1) *Fotuhat*, I, 118.

cia inmediata o lo que le suministra la cogitativa. Es así que la percepción de Dios por la cogitativa no cabe, según hemos visto. Luego tampoco será posible percibirlo por la intelectiva en su función razonadora o discursiva."

"Y aquí termina, sin pasar adelante, el método de los que pretenden conocer a Dios por el razonamiento. Pero esto es lo que ellos dicen, no lo que decimos nosotros, aunque sea verdad. Esa afirmación la damos nosotros como de ellos, porque así efectivamente consta que ellos la formulan. Para nosotros, en cambio, el entendimiento en cuanto tal, es decir, en cuanto que entiende y aprehende lo que le sobreviene, cabe todavía que reciba de Dios, como don gratuito, el conocimiento intuitivo de El mismo y lo entienda en cuanto y porque es inteligencia, pero no en cuanto y porque razone o discurra. Este modo de conocer a Dios, ya nosotros no lo consideramos imposible, porque la intuición que Dios regala a quien de entre sus siervos bien le place, aunque realmente la inteligencia sea incapaz de lograrla razonando, puede, no obstante, aceptarla o admitirla sin necesidad de pruebas o razonamientos lógicos, por ser algo que está más allá de la cumbre de las percepciones de la inteligencia. Esto sin contar con que las cosas relativas a la esencia divina no pueden expresarse con palabras, a causa de estar fuera de toda semejanza y analogía. De modo que todo entendimiento al cual no le sea otorgada por Dios revelación intuitiva de ellas, si pregunta a otro entendimiento al cual le hayan sido reveladas, no podrá este último explicárselas de palabra... Así, pues, el que busque a Dios con su inteligencia por el camino de la razón y el discurso, andará extraviado. Lo único que debe hacer y le basta es prepararse a recibir lo que Dios graciosamente le otorgue.

"5.ª La facultad *memorativa* tampoco tiene medio alguno de percibir a Dios, puesto que tan sólo recuerda lo que la intelectiva conoció de antemano y que luego olvidó o escapó a su atención y ya no lo conoce. Luego a la facultad memorativa no le queda camino de percibir a Dios.

"Estando, pues, reducidas a estas cinco las facultades todas de percibir que el hombre posee en cuanto hombre, es decir, en la medida que su esencia se lo permite y a la que alcanza su posibilidad de adquirir conocimientos, resulta que no le queda otro recurso, que disponer o preparar su inteligencia para recibir la intuición que Dios le otorgue de sí mismo.

"De modo que por medio del razonamiento jamás conoceremos otra cosa que la existencia de Dios y que este Dios es uno solo y digno de ser servido y adorado. Y nada más (1)."

"Dios nos manda que conozcamos su unicidad en la divini-

(1) *Fotuhat*, I, 121.

dad. Pero como las almas humanas, al escuchar este mandato divino, ya tienen uso de razón y son capaces de discurrir, buscan, por medio de pruebas filosóficas, una demostración concluyente de la existencia de Dios y lo logran porque la inteligencia humana es capaz de conocer por sí sola que existe el Creador. Demuestran asimismo, a continuación, la unicidad de este Ser que las ha creado, porque ven que es imposible que existan dos Seres Necesarios por sí mismos y es forzoso que no exista más que uno solo. Después de esto, demuestran cuáles son las relaciones que deben predicarse del Ser Necesario por sí, en virtud de las cuales salen de El *ad extra* los seres contingentes. Pasan luego a demostrar la posibilidad de la misión del Profeta. Cuando el Profeta viene a la existencia de hecho y aduce pruebas de la veracidad de su pretensión de ser en efecto un enviado de Dios a nosotros, conocemos entonces, también por pruebas racionales, que indudablemente es Profeta o enviado de Dios."

"Pero una vez que nos consta ya por argumentos de razón la veracidad de lo que el Profeta nos enseña acerca de los atributos o relaciones que de Dios deben predicarse, he aquí que el entendimiento ve que tales predicados divinos, revelados por el Profeta en su enseñanza, las pruebas racionales o filosóficas los ponen en duda y los rechazan. Quédase, pues, entonces la inteligencia suspensa y entra en sospechas y acaba por poner en tela de juicio las pruebas aducidas por la revelación divina en pro de aquellas relaciones o predicados que Dios mismo se atribuye a sí propio, no pudiendo, como no puede, tachar de mentiroso al informador."

"Pero además, entre las cosas que el autor de la revelación dice al hombre, una de ellas es ésta: "¡Conoce a tu Señor!" De modo que si este hombre, dotado de inteligencia, no conoce a su Señor, que es el principio y fundamento en que debe apoyarse, no podrá tampoco dar crédito a aquel enviado suyo. Luego es indispensable que este conocimiento que el enviado de Dios le exige buscar (al decirle que conozca a su Señor) sea diferente del otro conocimiento que le suministran las pruebas aducidas por el mismo enviado. Lo que le exige es, efectivamente, que se aplique a obtener, de parte de Dios, un conocimiento de Dios mismo que al entendimiento le resulte admisible y que le ponga en claro la verdad de aquellas relaciones o atributos que Dios se predica de sí propio y que el entendimiento juzgaba absurdos o imposibles fundándose en pruebas racionales o filosóficas. Esto hace que en su espíritu surja entonces la idea de que, si ha de dar crédito a la veracidad del enviado de Dios, debe de existir, más allá de la cumbre de la inteligencia y del alcance de su razonamiento, otra facultad, capaz de suministrarle, acerca del conocimiento de Dios, informaciones que las pruebas racionales o filosóficas no sólo

no le han suministrado, sino que, antes bien, le han demostrado ser absurdas, en una palabra."

"Una vez que ya le conste al hombre la existencia de esa facultad que está más allá de la cumbre del entendimiento, ¿le quedará todavía el derecho de decidir sobre si son absurdas aquellas cosas que primeramente juzgaba tales por su razonamiento, o no le quedará ya tal derecho?"

"Si no le queda ya derecho para decidir que son absurdas, tendrá forzosamente que averiguar la causa a que obedeció el error anterior de su razonamiento, en cuya virtud tomó por prueba legítima de que eran absurdas algo que realmente no era prueba legítima. Y siendo esto así, es evidente que el juicio de que eran absurdas aquellas cosas no pudo proceder de la facultad esa que está más allá de la cumbre de la inteligencia, pues la inteligencia acierta unas veces y yerra otras."

"En cambio, si después de revelársele a la inteligencia de ese hombre la verdad de dichos predicados (que Dios se atribuye a sí propio y que los entendimientos humanos aceptan y que ese hombre mismo a quien le han sido revelados admite también sin dudas ni vacilaciones) persiste, a pesar de todo, juzgando con su razón y contra el testimonio de Dios mismo que son absurdas e imposibles, aunque tan sólo en cuanto que así se lo dicta su razonamiento discursivo, pero no en cuanto que su inteligencia las juzgue inaceptables o inadmisibles, entonces ya su juicio procederá efectivamente de aquella facultad que está más allá de la cumbre de la inteligencia, en el sentido de que esta inteligencia lo reciba de su propio razonamiento, pero no en el sentido de que lo toma de Dios mismo."

"Porque, a nuestro juicio, una de las cosas más admirables es que el hombre se someta a la autoridad de su razón, criatura temporal como él mismo, facultad humana como todas las otras, que Dios ha creado en él a guisa de servidora de su entendimiento, y que, sin embargo, este entendimiento se someta a la autoridad de aquélla en todo lo que le dicte. Y eso que el hombre sabe muy bien que su razón no puede traspasar los límites de su esfera propia de acción y es incapaz en sí misma de ejercer las funciones propias de las otras facultades cognoscitivas, v. gr., la memoria, la *vis formativa,* la fantasía y los sentidos externos, tacto, gusto, olfato, oído y vista. Pues bien; a pesar de esta limitación de la razón, sométese la inteligencia ciegamente a su autoridad en el conocimiento de su Señor, y, en cambio, no se somete a la autoridad de su Señor en las cosas que Este le comunica acerca de sí mismo en su Libro y por boca de su enviado. Esta es verdaderamente la más admirable cosa que en el mundo acaece en materia de error."

"Y, sin embargo, todo hombre dotado de razón se deja do-

minar por ese error, exceptuando tan sólo aquel a quien Dios le alumbra los ojos del alma para conocer que Dios ha otorgado a cada ser su propia esfera de acción. Al oído, efectivamente, le dió la suya, especial y privativa, que no puede traspasar en sus percepciones. A la inteligencia, por otra parte, Dios la creó en condición de pobre menesterosa, que tiene que mendigar del oído el conocimiento de los sonidos, la articulación de las letras, la diferencia entre las palabras y la variedad específica entre las lenguas. Sólo por el oído aprecia el entendimiento la diferencia que hay entre el canto del pájaro, el bramido del viento, el rechinar de la puerta, el murmullo del agua, el grito del hombre, el balido de la oveja y el del carnero, el mugido del buey, el rebuzno del camello y todos los demás sonidos semejantes a éstos. Dentro de la virtud del entendimiento, en sí mismo considerado, no existe capacidad alguna para percibir ninguno de estos sonidos, mientras el oído no le comunique la noticia. Lo propio ocurre con la vista: Dios creó al entendimiento en condición de mendigo que necesita de la vista para conocer los objetos propios de ésta; y así, no conoce el verde, ni el amarillo, ni el azul, ni el blanco, ni el negro, ni ninguno de los matices o colores intermedios, mientras el sentido de la vista no se los da a conocer. Y esto mismo acaece con todas las otras facultades cognoscitivas que se llaman sentidos."

"La fantasía, a su vez, es también un pobre mendigo que necesita de los sentidos; tanto, que no se imagina jamás, sino aquello que esas potencias sensitivas le suministran. Si la memoria, por otra parte, no retuviera en la fantasía lo que ésta ha recibido de dichas potencias, no se conservaría tampoco en ella nada de lo sentido e imaginado; luego la fantasía necesita de los sentidos y de la memoria. A la memoria, asimismo, le sobrevienen a veces ciertos obstáculos que se interponen entre ella y la fantasía, en virtud de los cuales a ésta se le escapan algunas imágenes que la memoria no retiene por la debilidad que le produjo alguno de dichos obstáculos, y necesita entonces recurrir de nuevo a las citadas potencias sensitivas para recordar lo que olvidó. Son, pues, dichas potencias sensitivas los ayudantes de la memoria. La facultad cogitativa, igualmente, cuando recurre a la fantasía, necesita de la *vis formativa* para componer, con las imágenes que la fantasía le ofrece, la forma de la prueba con que pretende demostrar algo, apoyándose, ya en los datos que los sentidos le proporcionan, ya en los principios de evidencia inmediata que el espíritu posee de manera innata. Cuando la cogitativa, pues, ha compuesto o formulado esa prueba, entonces es cuando la inteligencia la recibe de sus manos y decide en su virtud acerca de la verdad de lo que intentaba demostrar."

"No existe facultad cognoscitiva que no esté expuesta a obs-

táculos y errores que es necesario discernir y separar de la verdad auténtica y positiva. Mira, pues, ¡oh hermano mío!, cuán necesitado de ayuda está el entendimiento, puesto que ninguno de los objetos cognoscibles antes enumerados puede conocerlos sin el auxilio y medio de esas otras facultades, en las cuales, además, existen tantas causas de error como hemos visto."

"Y sin embargo, cuando la inteligencia logra por casualidad llegar a conocer alguno de aquellos objetos por medio de todos esos caminos auxiliares, si después de ello infórmale Dios de una cosa cualquiera, todavía vacila la inteligencia en aceptarla porque dice que su razón la repugna o contradice. ¡Ah y cuán necio es ese entendimiento y cómo ignora la dignidad de su Señor! ¿Cómo se somete ciegamente a la autoridad de su propia razón y luego recusa el testimonio de su Señor, siendo así que sabemos muy bien que la inteligencia carece, por sí misma, de todo conocimiento y que los conocimientos que adquiere los adquiere únicamente porque en ella existe la facultad pasiva de recibir o aceptar? Porque si esta y no otra es su condición nativa, más lógico sería que aceptase de su Señor lo que éste le refiera de sí mismo, que no lo que la razón le dicte, ya que conoce perfectamente que su razón está sometida a la autoridad de su fantasía y ésta a la de sus sentidos, y que, además de esta supeditación, carece de energía la inteligencia para retener por sí sola lo que esas potencias le prestan, mientras para ello no le ayuden las facultades de la memoria y reminiscencia. Esto sin contar con que las facultades todas del hombre son incapaces de traspasar los respectivos límites de su esfera de acción peculiar, y que, por ende, la inteligencia, atendida su esfera de acción esencial y propia, no conoce otra cosa que los primeros principios de evidencia inmediata que le son innatos. Y sin embargo, se niega a admitir como verdadera la afirmación de quien le dice: "Más allá de ti misma existe otra facultad que "te enseñará algo diferente de lo que te enseña la facultad discur"siva y que los ángeles, profetas y santos poseen y de la que ha"blan los libros revelados. Acepta, pues, de esa facultad las noti"cias divinas que te comunique, pues el someterte a la autoridad de "Dios, que es la verdad, es mucho más lógico, ya que tú has visto "cómo las inteligencias de los profetas y santos, aun siendo tan"tos en número, las aceptaron y en su verdad creyeron y fe les "prestaron, porque estimaron que el someterse a la autoridad de "Dios en el conocimiento de Dios mismo era más lógico que el "someterse a la autoridad de sus propios razonamientos. ¿Cómo es, "pues, que tú, hombre inteligente que niegas la verdad de tales no"ticias divinas, te resistes a admitirlas de manos de quien te las "revela? Mucho más cuando ves que hay entendimientos que dicen "creer en la existencia de Dios, de sus profetas y de sus libros re"velados y que al ver cómo Dios mismo les exige que traten de co-

"nocerlo, después de que ya lo conocen por razones filosóficas, "comprenden que debe existir, por ende, otra manera de conocer a "Dios, a la cual no cabe llegar por medio de la razón discursiva." Y por eso se entregan a la práctica de los ejercicios ascéticos, al combate espiritual, a la soledad y al retiro, a la ruptura de los lazos mundanos, al aislamiento y trato con Dios, vaciando sus almas de todo lo que no es Dios, purificando sus corazones de toda suciedad razonadora, porque los razonamientos tienen siempre por objeto a las cosas criadas. Y este método lo han aprendido de los profetas y enviados de Dios, de los cuales han oído que Dios desciende y se abaja hacia los que le sirven, y benévolo hasta ellos se inclina. Por donde comprenden que el camino hacia El, que de parte de El mismo arranca, es más corto que el camino del razonamiento. Mucho más tratándose de hombres de fe que han oído de Dios estas sentencias transmitidas por su Profeta: "Si al- "guien viniese hacia Mí corriendo, Yo vendré hacia él galopando." "El corazón del creyente es capaz de contener la majestad y "grandeza de Dios." Volviendo, pues, el rostro hacia Dios con toda su alma y cortando en absoluto toda comunicación con los datos que le suministran las facultades cognoscitivas, el corazón humano recibe de la luz de Dios una iluminación que le infunde un conocimiento divino por el cual ve intuitivamente que a Dios se llega mediante la contemplación e ilustración mística, la cual ninguna cosa creada es capaz ni de admitirla ni de rechazarla... Es, pues, el corazón esa facultad que está más allá de la cumbre de la inteligencia... El conocimiento de Dios, que es la Verdad, no se obtiene sino de Dios mismo por medio del corazón y no por la inteligencia, aunque luego ésta lo admita y reciba del corazón, lo mismo que antes lo recibía del razonamiento discursivo" (1).

"La inteligencia humana, por dejarse llevar de la autoridad de su propio razonamiento, cae en excesos de curiosidad indiscreta. Ninguna de las facultades cognoscitivas del hombre es más propensa que la inteligencia a someterse ciegamente al criterio de autoridad. Imagínase que va guiada por señales o indicios divinos, cuando solamente la razón es su guía. Doquiera vaya, con la razón por guía es como camina. La inteligencia es, por lo tanto, como el ciego, o más ciega aún que el ciego, en su marcha por la vía de la verdad divina. Los hombres de Dios, en cambio, no se someten ciegamente a la autoridad de sus propios razonamientos, porque saben que la criatura no debe someterse a la criatura. Inclínanse, por el contrario, ante la autoridad de Dios y así conocen intuitivamente a Dios por Dios mismo. Dios, efectivamente, es tal y como El dice de sí propio que es, y no tal y como de El juzga la inteligencia en sus excesos de curiosidad indiscreta."

(1) *Fotuhat,* I, 375-8.

"¿Cómo, en efecto, puede ser lógico para el hombre discreto el someterse a la autoridad de su facultad razonadora, cuando él mismo ve que de sus propios razonamientos unos son verdaderos y otros falsos y que por ende le es necesario algún criterio que entre ellos distinga, y es absurdo que el criterio para discernir entre el razonamiento falso y el verdadero lo sea el mismo razonamiento discursivo? De aquí que necesite de Dios, como criterio para tal distinción, al cual recurra y de quien se fíe en sus juicios, sin necesidad de acudir al empleo de su propia razón."

"Este es el único criterio en que ponen su confianza los místicos y conforme al cual obran. Esta es la ciencia de los profetas, de los enviados de Dios y de los sabios según Dios. Jamás osan ellos traspasar los límites de la esfera de acción a que se extiende la facultad razonadora. Ellos saben, efectivamente, que el *summum* a que puede alcanzar la razón, en el conocimiento de lo que ella juzga verdadero, redúcese a construír sus pruebas sobre los datos de los sentidos y sobre los principios de evidencia inmediata; pero la razón misma a menudo juzga que los sentidos yerran en muchos casos y que ciertos principios que supuso de evidencia inmediata no lo eran, y entonces torna a demandar importunamente nuevos datos, sensibles e inteligibles, en vista de que las pruebas sobre ellos construídas fracasaron. Más lógico y justo fuera entonces que se volviese a Dios para todo."

"No existe, por tanto, otro conocimiento de Dios, sino aquel que de Dios mismo se aprende. El es, y solo El, el sabio y el maestro, sobre cuya doctrina no puede el discípulo abrigar duda ninguna, en cuanto a la verdad de lo que aprende. Y como nosotros nos sometemos por eso ciegamente a su autoridad y lo que nos enseña es la Verdad, síguese de aquí que, cabalmente por virtud de esa nuestra sumisión a El en todo cuanto nos enseña, merecemos el nombre de sabios, mucho más que los cultivadores de la especulación racional, los cuales también se someten ciegamente a la autoridad de su propia razón en todo cuanto ésta les enseña. Más aún , siendo así que estos últimos no cesan de discrepar entre sí unos de otros en su pretendida ciencia de Dios, mientras que los profetas, a pesar de su muchedumbre y del largo transcurso de años que separó a unos de otros, no discreparon nunca acerca de su ciencia de Dios, precisamente porque todos ellos la aprendieron de Dios mismo, igual que los santos y elegidos de Dios: siempre, el que vino después, aprobó con su doctrina la de sus predecesores y la confirmó. Este solo hecho, aunque no hubiese más motivos, bastaría para persuadir la necesidad de aprender de ellos solos la ciencia divina" (1).

(1) *Fotuhat,* II, 383.

"Todo conocimiento, exclusivamente adquirido mediante la práctica del bien, la piedad y la vida ascética, es intuición, porque procede de revelación divina veraz, en la cual no cabe duda, al revés de lo que sucede con el conocimiento adquirido mediante la especulación racional, que jamás está libre del peligro de error y de duda y siempre es discutible la veracidad del intermediario que lo proporciona."

"Has de saber, en efecto, que nadie puede estar seguro de la verdad de lo que conoce, sino aquel que conoce las cosas por sí mismo, por su esencia. Este ser es únicamente Dios. El que conoce una cosa mediante algo sobreañadido a sí mismo, a su propia esencia, tiene que someterse ciegamente a la autoridad de este algo sobreañadido. Ahora bien, en la realidad no existe más que un ser, El Unico, que conozca las cosas por sí mismo. Todos los otros seres, que no son este Unico, conocen las cosas, las que son y las que no son, con un conocimiento de ciega sumisión a la autoridad ajena. Desde el momento, pues, que consta que, fuera de Dios, ningún ser es capaz de conocer la verdad, sino mediante la sumisión ciega a la autoridad ajena, sometámonos a la de Dios, especialmente cuando tratemos de conocerlo."

"Si afirmamos que ningún ser, fuera de Dios, es capaz de conocer la verdad de cosa alguna, sino mediante la ciega sumisión a la autoridad ajena, es tan sólo porque el hombre no conoce las cosas sino mediante alguna de las varias facultades que Dios le ha dado, es decir, los sentidos y la inteligencia. Por consiguiente, el hombre tiene por fuerza que someterse a la autoridad de sus sentidos, en lo que éstos le atestiguan; pero su testimonio, unas veces es errado y otras coincide con la realidad atestiguada. Asimismo se somete el hombre a la autoridad de su inteligencia, en los principios de evidencia inmediata que esa facultad le ofrece, o a los razonamientos discursivos que la razón le construye; pero ambos conocimientos cabe que sean también verdaderos y falsos; de modo que si acierta con la verdad, es *per accidens* y sometiéndose siempre al testimonio de la autoridad ajena."

"Siendo, pues, esto así, convendrá que el hombre inteligente, cuando trate de conocer a Dios, se someta también a su autoridad en todo aquello que Dios de sí mismo le informe mediante sus libros revelados o por boca de sus profetas; y cuando trate de conocer las cosas creadas, no debe empeñarse tampoco en conocerlas mediante los datos que le ofrezcan sus facultades cognoscitivas, sino, antes bien, debe ensanchar su corazón mediante repetidos actos de virtud, hasta lograr que Dios mismo, que es la Verdad por esencia, llegue a ser su oído, su vista y todas sus demás facultades de conocer, y así, conozca intuitivamente las cosas todas por Dios, y a Dios por Dios mismo, ya que no tiene otro medio de conocer sino ese de la sumisión ciega a la autoridad ajena."

"Entonces, cuando intuitivamente veas á Dios por Dios, y a las cosas todas por El, ya no podrá estar sujeto tu conocimiento a peligro alguno de ignorancia, equívoco, perplejidad ni duda."

"Y con esto creo haberte sugerido una idea que jamás antes habrá herido tus oídos, pues los hombres inteligentes, pero secuaces del razonamiento discursivo, imaginan ser sabios con los conocimientos que los sentidos, la inteligencia y la razón les proporcionan, aunque en realidad están, no en el grado de la ciencia, sino en el de la sumisión ciega al criterio de autoridad de dichas facultades; y como no hay facultad que no esté expuesta a errar, y esos sabios saben perfectamente que así es, a pesar de todo, luego se engañan a sí mismos creyendo que son capaces de discernir entre la verdad y el error que con esas mismas facultades conocen, sin hacerse cargo de que quizá lo que ellos suponen erróneo sea verdadero. Para esta enfermedad mortal no encuentra remedio sino aquel que todo lo conoce por Dios, el cual conoce las cosas por sí mismo, y no por algo a El sobreañadido. Tú también conocerás así cuanto El conoce, puesto que te sometes a quien sabe y no ignora ni a la autoridad ajena se somete en lo que sabe. En cambio, quien á la autoridad de la criatura se somete, expuesto siempre estará a errar y sólo acertará *per accidens*" (1).

"Has de saber —¡ayúdenos a ti y a mí Dios con el espíritu de la Santidad!— que la sumisión ciega a la autoridad ajena es el principio y el fundamento a que se reduce todo conocimiento humano, sea fruto del raciocinio discursivo, de la evidencia inmediata o de la revelación divina. Hay, sin embargo, bajo este respecto, varios grados entre los hombres."

"Unos se someten a la autoridad de su Señor, y éstos son los que ocupan el grado más sublime y poseen la verdadera ciencia."

"Otros se someten a la autoridad de su inteligencia, y éstos son los que poseen las ciencias que llaman necesarias, en el sentido de que si, respecto de alguna cosa por ellos así conocida, alguien les presenta alguna objeción o motivo de duda que se base en una verdad *contingente*, recházanla y no la admiten, a pesar de que no ignoran que, siendo contingente, es posible. Si tú, entonces, les dices que en qué se fundan, pues, para no admitirla, respóndente que eso equivaldría a poner en litigio las ciencias *necesarias* que poseen. Muchos ejemplos de este género podría yo aquí ofrecer que, sin embargo, omito en atención a los espíritus débiles, los cuales no están preparados para comprenderlos y admitirlos. Esta consideración, el temor de llevar la turbación a esos espíritus, es lo que me impide el exponer tales ejemplos."

"Otros, por fin, someten su inteligencia a la autoridad de las verdades que su razonamiento discursivo les ofrece."

(1) *Fotuhat*, II, 393.

"Y como estos tres grupos de hombres son todos los que existen, resulta que a todos les es común la sumisión a la autoridad ajena. Luego si la sumisión a una autoridad es de hecho necesaria e indispensable, más justo y lógico será someterse a la del Señor en aquellas verdades, relativas al conocimiento de El mismo, que en su revelación nos ha comunicado."

"No te desvíes, pues, de El, aunque te enseñe de Sí mismo en esa su revelación cosas contrarias a aquellas que aprendiste antes al someterte a la autoridad de tu inteligencia, sometida a su vez a la de tu razonamiento discursivo, que por inducción, basada en el mundo creado, trataba de conocer a Dios. El mundo, en efecto, no posee, radicalmente, más que la ignorancia. La ciencia es para él algo que adquiere de fuera. La ciencia, el saber, es algo real, y la realidad es propia de Dios. La ignorancia, en cambio, el no saber, es privación y nada, y la nada es propia del mundo, de las cosas criadas.

"Luego el someterse a Dios, que es la verdad y la realidad positiva, siempre será más justo y conveniente que no el someterse a alguien que, lo mismo que tú, es criatura. De esa manera, así como de Dios adquiriste el ser real, adquiere también de Dios la ciencia. Detente, pues, ante la información que de Sí mismo Dios te proporciona y no te preocupes de la contradicción que ella te ofrezca con las otras noticias anteriores" (1).

C) *Falibilidad de la razón, inferida, à posteriori, de las contradicciones en que incurre.*

4.° Esta limitación y falibilidad de la razón humana exige del hombre una grande cautela en su uso. Sin embargo, siempre se ha excedido de sus límites, pretendiendo ambiciosamente penetrar hasta la esencia de Dios, cuando jamás ha llegado a conocer la esencia de las criaturas, ni espirituales ni corporales. De aquí que los filósofos y teólogos hayan incurrido en contradicciones sin cuento al intentar resolver por la razón tales problemas: mientras unos dicen, por ejemplo, que Dios es cuerpo, otros lo niegan; aquéllos afirman que es substancia, éstos lo contradicen. Cada escuela estima como demostración apodíctica lo que es un puro sofisma para la escuela adversa. Aun dentro de una misma escuela, una misma cuestión fundamental recibe soluciones contrarias de parte de los distintos maestros que pertenecieron a dicha es-

(1) *Fotuhat,* III, 212.

cuela. Es más: un mismo maestro cambia de opiniones, durante su vida, muchas veces, según las impresiones del momento, asintiendo a conclusiones contradictorias que él estima sucesivamente consecuencias legítimas de la razón discursiva, cuando tan sólo son fruto de la versatilidad e inconstancia de sus facultades sensitivas, esclavas de los órganos corpóreos. Estas contradicciones, dudas y cambios de opinión, son, por consiguiente, una prueba de hecho, *à posteriori*, de la incapacidad de la razón filosófica para alcanzar la verdad con certeza, es decir, la verdad necesaria y absoluta, exenta de toda contingencia. La contraprueba de esta incapacidad es bien sencilla: al paso que los filósofos y aun los teólogos, por someterse a la razón discursiva, jamás consiguieron ponerse de acuerdo ni aun respecto de las verdades más fundamentales de la teodicea, en cambio los profetas de todos los pueblos y de todos los siglos, desde Adán hasta Mahoma, sin intentar dicha unanimidad, la han conseguido siempre por modo maravilloso: lejos de discrepar entre sí en los fundamentos de la doctrina revelada, todos y cada uno de ellos confirman y ratifican la que sus predecesores enseñaron. Y esta doctrina y su confirmación no la apoyaron nunca en argumentos filosóficos, sino en la autoridad de Dios, de quien se dijeron enviados, demostrando su divina misión por medio de milagros. La misma unanimidad se echa de ver en los santos y místicos, seguidores de los profetas, porque su ciencia no es tampoco adquirida por la razón discursiva, sino fruto de la iluminación de Dios.

"Tened en cuenta que cuando Dios creó la facultad llamada *inteligencia* y la puso en el alma racional a título de antagonista del apetito físico, puesto que éste había de hacer presión sobre el alma para dirigirla hacia objetos distintos de aquellos que el autor de la revelación le asignaria, sabía muy bien Dios que en esa facultad de la inteligencia había puesto El mismo la capacidad o aptitud de aceptar, tanto los conocimientos que El mismo (que es la Verdad por esencia) le propusiera, como los que la facultad del razonamiento discursivo le ofreciese. Sabía Dios también que El había puesto en esta facultad razonadora la aptitud de discurrir libremente y de juzgar sobre todos los seres existentes, pero sólo en la medida en que de estos seres conservase la fantasía las imágenes provinientes de los datos directamente suministrados por los sentidos o por la *vis formativa* que los combina. Sabía, pues, Dios perfectamente que esa facultad razonadora habría de formu-

lar forzosamente, respecto de la esencia de su Hacedor, determinados juicios, como fruto de sus razonamientos discursivos. Y convencido Dios de la cortedad de alcances de esa facultad para percibir lo que en su audacia pretendía, tuvo compasión de ella y en la revelación de su Libro santo la exhortó a que se guardase de especular y discurrir sobre la esencia de Dios, cabalmente porque sabía que esa facultad de razonar propondría a la inteligencia determinados juicios sobre Dios denegadores de las enseñanzas que sobre los atributos divinos le habían de ser transmitidas por boca de sus profetas, cuyas enseñanzas reveladas los hombres rehusarían aceptar, y, guiados por dichos razonamientos, acabarían por condenar como cosa ilícita la fe religiosa y se condenarían así para toda la eternidad. Por eso Dios encargó a su profeta que nos prohibiese el discurrir acerca de su esencia, como lo hicieron algunos teólogos, los cuales, tomando por criterio de sus investigaciones la especulación racional, comenzaron a discutir acerca de la esencia de Dios para lograr tan sólo conclusiones mutuamente discrepantes, porque como cada uno de ellos hablaba de la divina esencia con arreglo a lo que su propia razón le dictaba, el resultado era que el uno negaba aquello mismo que afirmaba el otro, sin conseguir jamás ponerse de acuerdo en cosa alguna acerca de lo que Dios es esencialmente y desobedeciendo además con su conducta las órdenes de Dios y su profeta, que les prohibían discurrir con la razón sobre la esencia divina, Sin hacerse, pues, cargo de que tales prohibiciones eran sencillamente una muestra de la misericordiosa compasión de Dios para con ellos, despreciáronlas y se desviaron del recto camino en esta vida, cabalmente cuando creían que obraban con toda rectitud. Unos de ellos decían, en efecto, que Dios es causa eficiente, mientras otros decían que no lo es. Afirmaban otros que la esencia de Dios no cabe que sea ni substancia ni accidente ni cuerpo, sino que, antes bien, su *quodditas* o existencia y su *quidditas* o esencia son una y la misma cosa, la cual no cae bajo la esfera de ninguno de los diez predicamentos. Y sobre este tema tejían largos y prolijos discursos, de los cuales podría decirse aquello del refrán: "¡Oigo bien el ruido del molino, pero no "veo salir la harina!" (1)

"El hombre que razona, jamás está seguro de la verdad sobre la cual formula sus juicios. Si es el jurisconsulto, por ejemplo, hoy resuelve un caso legal en un sentido y mañana se le ofrece otro caso, en cuya solución advierte con toda evidencia que la solución que dió al mismo en el día de ayer era errónea. De modo que se rectifica a sí propio y juzga hoy según lo que le parece evidente, siendo así que el legislador había consignado la doctrina

(1) *Fotuhat*, II, 421.

legal, tanto para el primer caso como para el otro, y habíale además vedado toda extralimitación respecto del alcance que el texto legal tuviese a su juicio, tal y como en aquella ocasión primera su razón lo había interpretado. Si, pues, ese juriconsulto hubiese estado entonces seguro de la verdad, no se habría después rectificado."

"Ahora bien; muy diferente de ésta es la manera de proceder en sus decisiones el profeta: la decisión que formula en el texto legal revelado por primera vez es verdadera y válida; más tarde, Dios suprime esa primera decisión, sustituyéndola por otra contraria, y denomina a esta segunda con el nombre de derogación. Pero, ¿qué distancia no hay entre derogación y error? La derogación se hace a conciencia; el error, en cambio, no."

"Lo mismo que al juriconsulto o moralista le sucede al filósofo especulativo. Muchos de ellos estudian e investigan a fondo la solución de un problema, hasta que logran encontrar la manera de demostrar lógicamente la tesis o solución que estiman concluyente; pero más tarde los verás que, ante las objeciones de un adversario de otra escuela, v. gr. de un *motázil, axarí,* budista o peripatético (que les contradiga y refute la demostración que hasta entonces tuvieron por concluyente), la examinan a fondo y acaban por ver que aquella primera tesis era errónea y que en su demostración no se cumplieron estrictamente los requisitos todos que la lógica exige, por haber incurrido, sin darse cuenta, en algún vicio dialéctico. ¿Dónde está, pues, aquí, la ciencia cierta? ¿Cómo es que a ese filósofo no le sucede esto mismo con los principios de evidencia inmediata? En cambio, los místicos formulan sus decisiones a ciencia cierta y con la misma seguridad que si se tratara de esos primeros principios de evidencia inmediata para la inteligencia del común de los hombres. ¡A la verdad que debe alegrarse el hombre de poseer un conocimiento de este linaje!"

"Refiérese de Abuhámid Algazel que, cuando quiso conocer por cuenta propia la realidad positiva del método de los sufíes, dijo lo siguiente (1):

"Cuando yo me propuse seguir el método de los sufíes, adquirir lo que ellos adquirían y extraer el agua del océano del que ellos la extraen, quedéme a solas conmigo mismo, abandoné hasta mi propio razonamiento y reflexión, y me ocupé tan sólo en pensar en Dios. Inmediatamente, algunas centellas de una ciencia, para mí hasta entonces ignorada, cruzaron por mi mente, y lleno de gozo, exclamé: ¡Ya me ha sucedido lo que a los sufíes! Pero meditando un poco, advertí en aquellos conocimientos alguna como

(1) El pasaje citado aquí como de Algazel por Abenarabi no aparece textualmente en su *Mónquid,* aunque coincida en el sentido con varios textos de ese libro.

reliquia o huella de los estudios racionales de mi vida pasada, y comprendí que mi corazón no estaba todavía libre de ellos. Volví, pues, a mi soledad y poniendo en práctica cuanto hacen los sufíes, volví también a experimentar en mi espíritu lo que la vez primera, aunque lo conocido ahora fué más evidente y sublime. Mi regocijo fué mayor; pero al reflexionar en lo nuevamente conocido, volví también a advertir en ello vestigios de mis primeros estudios, de los cuales aún no estaba libre. Reiteré mis esfuerzos y otras tantas veces advertí lo mismo. Así es que yo me he quedado en un rango intermedio: me diferencio de los demás hombres consagrados al estudio racional, porque algo he alcanzado del método sufí; y me diferencio de los sufíes, porque no he conseguido alcanzar por completo su rango. Entonces comprendí que la escritura trazada sobre lo borrado no es igual que la trazada sobre una superficie enteramente limpia y blanca. ¿No ves acaso los árboles cómo son de dos clases? Unos echan la flor antes que el fruto. Así sucede a los hombres de estudio racional, como el jurista y el teólogo, cuando penetran en el camino espiritual de los sufíes. Otros dan el fruto, sin echar de antemano la flor. Así acaece al hombre del vulgo iletrado: recibe la ciencia infusa mística, sin preceder el estudio racional, y por esto la recibe de manera más fácil."

"La causa de esto es la siguiente: como que no existe más agente que Dios, cuando el jurista y el teólogo se presentan ante la Majestad divina provistos de sus balanzas dialécticas para pesar con ellas a Dios mismo, ignorando que Dios se las ha dado, no para que las usen contra El, sino para que con ellas pesen en honor de El, resulta que, faltando como faltan al honor que a Dios es debido, castígalos Dios con la ignorancia y privación de la ciencia infusa mística... Algunos entran a la presencia de la Majestad divina, dejándose la balanza a la puerta, hasta que salen y entonces la toman de nuevo para pesar con ella en honor de Dios. Estos tales son menos imperfectos que los que entran con ella para pesar a Dios; mas como todavía conservan sus corazones cierta afición a la balanza (que se dejaron fuera, pero pensando volverla a tomar cuando salgan), príválos Dios del conocimiento de la verdad, que buscan, en la medida en que sus corazones conservan la afición a la balanza que dejaron fuera. Más perfectos que esos son aquellos otros que rompen su balanza, la queman o la funden, o los que, conservándola intacta, prescinden de ella en absoluto. Pero éstos son muy raros de encontrar. No hemos oído de nadie que así proceda. Mas aunque supusiéramos (lo que nada tiene de imposible) que Dios infundiese fuerzas bastantes a uno de sus siervos para llegar a ese extremo, tal y como lo asegura de sí mismo Abuhámid Algazel cuando dice que permaneció durante cuarenta días perplejo e irre-

soluto en sus juicios, ese peligroso estado de ánimo no es el estado del hombre del vulgo iletrado que entra a la presencia de Dios lleno de fe viva. El estado psicológico que describe Abuhámid Algazel no es, por consiguiente, el de los místicos, sino que es, más bien, el de quien, no teniendo fe en ninguna de las religiones reveladas, desea conocer de cierto si existe de hecho revelación divina y para averiguarlo pregunta, y una vez que le informan del método de los místicos, trata de penetrar en ese camino para conocer intuitivamente la Verdad por enseñanza de Dios mismo. Es más: ni siquiera este estado de ánimo, completamente exento de todo prejuicio, es comparable al de Abuhámid Algazel, cuyo espíritu estaba todavía preocupado por la perplejidad y las dudas, y carecía, por tanto, de la fuerza espiritual indispensable para recibir las verdades que le hubiera de revelar la divina inspiración" (1).

"Ten presente que Dios nos manda que confesemos que no hay más que un solo Dios, pero no nos ha dicho que confesemos que su esencia sea indivisible, ni que sea simple ni compuesta, ni que sea corpórea o incorpórea. Es más: al describirse El a sí propio dice: "Ninguna cosa es como El." De modo que Dios, según esto, no quiere exponer a sus siervos al peligro de que intenten definirlo mediante las investigaciones profundas de sus propias inteligencias. Tampoco les ordenó en su Libro revelado que llevasen a cabo tales investigaciones. Unicamente les mandó que usaran del razonamiento discursivo para averiguar, por inducción, que Dios es uno solo. Es decir, que la razón no puede demostrar sino la unicidad de Dios en su categoría divina... Los hombres, no obstante, excediéndose en el uso del razonamiento, saliéronse de los límites que Dios les fijó y acabaron por predicarle atributos que El mismo no se atribuye. Pero otros hombres, razonando también, negáronle esos atributos, que Dios tampoco se los niega a sí propio, puesto que ni en su Libro santo ni por boca de sus profetas puede aducirse texto alguno que tales atributos consigne. Igual discrepancia mostraron después acerca de los nombres que de Dios puedan predicarse: unos le aplicaron nombres que Dios no se aplica a sí propio, y que, aun tratándose de nombres que impliquen negación de las imperfecciones creadas, siempre envuelven un exceso abusivo de parte del que los investiga y predica. Después comenzaron a discutir acerca de la esencia de Dios, aunque la ley revelada les había también prohibido taxativamente el discurrir y reflexionar sobre este problema... Unos decían: no es cuerpo; otros decían: es substancia; otros decían: no es substancia; otros decían: ocupa lugar; otros decían: no ocupa lugar. Y, sin embargo, Dios no ha mandado a nadie que se meta a profundizar en estas cuestiones, ni a resolverlas afirmativa o negativamente."

(1) *Fotuhat*, II, 853.

"Si a esos mismos hombres se les exigiera que averiguasen científicamente la esencia de cualquier ser de la creación, no serían de ello capaces. Si a uno de esos que se meten a profundizar en la esencia de Dios se le preguntara: "¿Cómo se realiza el gobierno de "tu alma sobre tu cuerpo? ¿Está, por ventura, el alma dentro del "cuerpo, o está fuera, o no está fuera ni dentro? ¡Reflexiona e inves- "tiga con tu entendimiento acerca de tu propia esencia! Ese ser, so- "breañadido a tu cuerpo animal y por cuya virtud éste se mueve, y "ve y oye, e imagina y piensa ¿a qué se reduce esencialmente? ¿A "un solo principio o a varios en número? ¿Es acaso accidente, o es substancia, o es cuerpo?" Si todas estas cuestiones se le propusieran para que las resolviese con razones filosóficas, sin la ayuda de la revelación, es seguro que no encontraría jamás razón alguna que científicamente las demostrase. Ni llegaría tampoco a averiguar, por las solas fuerzas del entendimiento, que las almas humanas sobreviven y perduran en la existencia después de la muerte. Todo lo que adujese como prueba demostrativa de esas tesis estaría siempre sujeto a error y no podría mantenerse en equilibrio estable, por la sencilla razón de que los datos utilizados como premisas serán siempre contingentes y de lo contingente no hay manera de demostrar lógicamente que es necesaria ni su existencia ni su inexistencia, pues, si esto fuera dable, quedaría destruída la esencia real de su contingencia."

"No nos queda, por lo tanto, más criterio infalible que el texto de la revelación sobre tales problemas. El hombre inteligente no debe ocuparse, pues, en investigar, mediante la razón natural, sino aquello que le es más obligatorio e indispensable, la existencia de un solo Dios, sin traspasar este límite. La vida es corta y los minutos preciosos. Los que ya pasaron no volverán. Limítate, pues, a saber que Dios es uno solo y que tiene varios nombres, de los cuales y de sus significados cabe sólo comprender que a Dios sólo convienen. Y después de esto, no te expongas al peligro de profundizar los problemas de la esencia, cantidad y cualidad, pues tal estudio te imposibilitaría para profundizar en los otros problemas que te incumben. Sigue asiduamente el camino de la fe viva y de la práctica del bien, que Dios te ha impuesto como obligación. Piensa en tu Señor, mañana y tarde, recitando las jaculatorias que en honor, alabanza y gloria suya El mismo te ha preceptuado, y témele. Y cuando a Dios bien le plazca darte a conocer aquellas verdades de su ciencia que quiera comunicarte, presenta entonces ante El tu inteligencia y tu corazón, dispuestos a recibir cuanto El generosamente quiera concederte y regalarte del conocimiento de sí mismo. Ese conocimiento te aprovechará, porque El es la luz que vivificará tu corazón, te guiará en este mundo y te preservará de las tinieblas del error y de la duda, a que siempre están expuestos los conocimientos que son fruto de la razón discursiva."

"La luz, en efecto, disipa la obscuridad en el lugar en que aparece; luego si esos conocimientos adquiridos por la razón discursiva fuesen luz, como suponen los filósofos, no engendrarían obscuridad de equívocos y de dudas en el sujeto que los posee... Este hecho demuestra, por tanto, que los conocimientos de los teólogos que osan profundizar en la esencia de Dios no son luces, aunque ellos se imaginen que lo son, mientras la duda no les asalta. Sólo en el momento en que la sospecha de equivocación les sobreviene es cuando comienza a temer lo contrario. Mas, aun entonces, ¿quién te garantizará que la tal dificultad, que a ellos se les antoja ser motivo de error y equivocación, no sea más bien la verdadera y científica solución del problema? Porque tú sabes de cierto que la razón en que se funda el teólogo de la escuela *axarí* para demostrar la tesis que niega el teólogo de la escuela *motázil*, es verdadera, aunque para el *motázil* sea un sofisma, y recíprocamente. Además, no hay escuela teológica que no tenga sus doctores a quienes la doctrina respectiva debe su origen; y, sin embargo, esos mismos doctores discrepan luego entre sí acerca de algunas cuestiones de aquella doctrina, aunque todos ellos coincidan en apellidarse con el mismo nombre, v. gr., el de *axaríes*, entre los cuales, Abulmaali (1), por ejemplo, opina en ciertas cuestiones de manera diferente que Abubéquer el Baquillaní (2), como éste opina de modo distinto que Abubéquer Benfurac... (3). Lo mismo acontece con los *motáziles* y los peripáteticos en las varias soluciones que cada maestro da a los problemas relativos a la teología dogmática: nunca dejan de discrepar unos de otros, a pesar de que todos ellos pertenecen a una misma escuela y llevan un mismo nombre; y estas discrepancias de opinión afectan, no sólo a cuestiones secundarias y sin importancia, sino también a los principios fundamentales de la escuela que les es común."

"En cambio, vemos que los que se llamaron profetas y enviados de Dios, así en la antigüedad como en los tiempos posteriores, desde Adán hasta Mahoma, todos ellos, sin dejar uno, jamás discreparon entre sí en los principios fundamentales de su credo dogmático acerca de Dios; antes bien, cada uno de ellos comprueba y ratifica la fe de los otros, sin que hayamos oído decir, ni aun de uno de ellos tan sólo, que respecto de su credo dogmático y de su cien-

---

(1) Más conocido por el sobrenombre de *Iman alharamain* y *Al Chouainí*, fué este célebre teólogo escolástico el maestro de Algazel y murió el 478 de la hégira (1085 de J. C.).

(2) Este teólogo fué jefe de la escuela *axarí* y floreció antes que Abulmaali.

(3) Es conocido este teólogo *axarí* con el sobrenombre de *Al-Ostads* y murió el año 406 (1015 de J. C.).

cia divina le hubiese jamás venido a las mientes duda alguna u objeción, ni que para deshacerla hubiera tenido que recurrir a argumentos de razón discursiva. Cosa que si por ventura hubiese alguna vez acaecido, es seguro que la historia y la tradición nos la habrían conservado de palabra y por escrito, lo mismo que nos han sido transmitidas las discrepancias teológicas de los otros. Mucho más si se tiene en cuenta que los profetas, al promulgar sus leyes religiosas, impusieron al pueblo determinados preceptos positivos y negativos que afectaban a toda clase de gentes en sus personas, en sus bienes y en sus familias; y como esta autoridad nadie sino los profetas se la atribuyó jamás, sobraban por cierto los motivos para que las gentes hubiéranse cuidado de transmitirnos la noticia de cualquier discrepancia de opinión en que acerca de Dios hubiesen incurrido alguna vez, ya que los profetas se atribuyeron siempre un origen divino y afirmaron ser enviados de ese mismo Dios, aduciendo como prueba de su misión divina los milagros. Y sin embargo, de ninguno de los profetas se cuenta que le ocurriera nunca la menor duda sobre sus conocimientos de Dios, ni que discrepase de los otros en cuanto a la vida futura."

"Y eso mismo debe afirmarse de los místicos temerosos de Dios, iluminados por su luz y seguidores de los profetas: ni de uno solo de ellos consta que discrepe de los demás en punto alguno relativo a la ciencia que de Dios poseen, bien por revelación especial, bien por razonamiento discursivo... Este hecho te demostrará que los conocimientos que poseen son luces, respecto de las cuales es imposible que se les ofrezca duda alguna. Así, pues, ya sabes que la luz es patrimonio exclusivo de los que de Dios la reciben, es decir, los profetas y enviados suyos y todos cuantos, sin serlo, siguen el camino que ellos les mostraron, sin traspasar jamás ni uno solo de los preceptos que establecieron y temiendo a Dios y guardándole el respeto y veneración que le es debido. Esos tales reciben de su Señor la luz que les alumbra, pues si de otro origen que de Dios mismo la recibieran, en ella encontrarían de seguro múltiples motivos de discrepancia al opinar sobre los atributos de Dios que necesariamente le competen. El que sobre el objeto de los dogmas discurre con la luz de la razón natural, jamás permanece, efectivamente, en un mismo estado de opinión, sino que, al revés, a cada momento varía su modo de pensar, según lo que le dicta la prueba racional que estima decisiva y que le va haciendo pasar sucesivamente de una tesis a su contraria."

"Con esto creo haberte guiado, oh amigo mío, hacia el camino de la ciencia útil y mostrádote el origen de donde te ha de venir. Si, pues, sigues por ese recto camino, ten por cierto que Dios te tomará de la mano y se cuidará de ti y preparará tu alma para sí, poniendo una barrera infranqueable entre ella y el influjo subyugador del razonamiento discursivo, en cuanto a aquellas ver-

dades sobre las cuales no se nos ha mandado que las investiguemos por ese medio."

"También habrás adquirido la evidencia —por todo lo dicho— de que los errores y contradicciones de opinión de que son víctima los que razonan, no nacen de otra causa que de la curiosidad indiscreta: a esto se deben sus discrepancias de opinión: a que los hombres son juguete de sus propios razonamientos y caprichos. ¿No ves, acaso, cómo en la materias teológicas que el Autor de la revelación les permite investigar por la razón, no discrepan nunca, ni siquiera dos de entre ellos? Luego si el Autor de la revelación les hubiese permitido también investigar las otras materias en que están discordes, tampoco discreparían respecto de ellas. Luego el hecho de que discrepen es indicio de que Dios no desea que las investiguen por la razón."

"Y si ahora preguntas cuáles son esas materias en que los teólogos todos están acordes, responderé que las razones filosóficas, aceptadas como concluyentes por todas las escuelas, más aún, hasta los principios de evidencia inmediata del entendimiento humano, demuestran de consuno que los hombres tienen un Hacedor que les ha dado el ser, en quien como en su principio se funda su existencia y el cual, por el contrario, es independiente de ellos para existir. En esto, ni dos hombres siquiera hay que discrepen. Y esto solo es cabalmente lo que Dios exige de sus siervos: la afirmación de su existencia. Si a ese solo punto se limitasen, hasta que Dios mismo fuese quien les enseñara después, por boca de su profeta, los atributos y nombres que conviene predicar de El, salvaríanse. Pero es que el hombre, por nativa condición de su psicología, es impulsivo, y al verse dotado de una facultad de razonar, se pone a manejarla a su antojo, aplicándola a materias que no son de su competencia, y discurre sobre Dios siguiendo el dictamen de su propia razón. Y como los temperamentos humanos son muy diferentes unos de otros y como la facultad de razonar es un engendro del temperamento, resulta que los raciocinios humanos difieren unos de otros, según difieren los temperamentos, y, en consecuencia, las percepciones y los juicios tienen también que ser diferentes."

"Guíenos Dios por el recto camino y háganos ser de aquellos que a Dios (que es la Verdad) toman por maestro y que observan su ley y por su senda caminan... Y ten presente, oh amigo de Dios, que Dios no envió a los profetas por mero capricho, pues si las inteligencias de los hombres se ocupasen tan sólo en las cosas pertinentes a su propia felicidad no habrían necesitado de los profetas y la existencia de éstos hubiera sido perfectamente inútil; mas como el Ser Supremo, de quien nuestra existencia depende, no se nos parece en nada ni a El en cosa alguna nos parecemos nosotros (pues si a El nos pareciéramos no habría mayor razón para que dependiéramos de

El que para que El dependiera de nosotros), concluímos con toda certeza y sin sombra de duda, que pues Dios no se nos asemeja ni existe tampoco categoría ontológica que nos sea común con El, es fuerza que el hombre ignore cuál sea su propia condición, adónde haya de ir después de esta vida y cuál sea la causa de su eterna felicidad, si se salva, o de su condenación, si se condena, a juicio de aquel Ser Supremo de quien depende, ignorando, como ignora el hombre, los designios de Dios respecto de El, no sabiendo qué es lo que de él quiere Dios ni para qué fin lo ha creado. Necesita, por tanto, el hombre que Dios mismo le instruya acerca de estos problemas. Ahora bien, si Dios así lo quisiera, podría muy bien instruír directamente a cada hombre acerca del problema de su eterna felicidad y mostrarle el camino indispensable para lograrla; pero no ha querido hacerlo así, sino antes bien ha preferido para ello enviar a cada pueblo un profeta de su misma raza, al cual esté cada pueblo obligado a seguir y someterse a su autoridad" (1).

D) La razón filosófica y teológica conducen a la duda en dogmática y en moral.

5.° Otra demostración *à posteriori* insinúa Abenarabi para hacer ver que la razón, aplicada a resolver los problemas fundamentales de la dogmática y la moral, fracasa por completo en su empeño y obtiene únicamente, como fruto de sus discursos, la duda y la perplejidad. El problema fundamental de la teología, la naturaleza de Dios, investigado por la razón puramente filosófica, sin el auxilio de la revelación, se resuelve afirmando que Dios es un Ser dotado de todos aquellos atributos de perfección que son la explicación última de cuantas perfecciones reales existen en las criaturas. Pero esos atributos, o son entidades positivas sobreañadidas a la esencia divina, o no. En el primer caso, la esencia de Dios sería *imperfecta* sin los atributos, lo cual es absurdo. En el segundo caso, si los atributos son meras relaciones ideales, sin realidad objetiva, las perfecciones *reales* de las criaturas tendrían su explicación última en algo no *real*, lo cual repugna igualmente. Si la razón se abstiene de decidir entre estas dos soluciones absurdas, reconoce ya su incapacidad nativa para resolver por sí sola los problemas teológicos. Si en-

(1) *Fotuhat*, III, 107-109. Cfr. IV, 253.

tonces se acoge, como último refugio, a la revelación, observa pronto que la existencia de la doctrina revelada por Dios no puede ser admisible para la razón, que se ha declarado incapaz de conocer a Dios, autor de aquella doctrina revelada. Si para eludir este nuevo motivo de perplejidad cierra la razón sus ojos a la luz de su propio discurso y acepta la verdad de la revelación por fe ciega, pronto advertirá que el profeta enuncia juicios acerca de Dios que la razón filosófica había ya declarado absurdos. Y si el hombre intenta interpretar alegóricamente esos juicios para que sean razonables, entonces vuelve a someterse de nuevo a la autoridad de su propia razón y acaba por explicar la naturaleza de Dios mediante su asimilación a una criatura, es decir, a la inteligencia humana, lo cual repugna también a la razón filosófica. Luego ésta ha conducido al hombre a la perplejidad en materia dogmática. Lo mismo sucede en la moral. Toda ella se funda en la idea de obligación o responsabilidad; pero esta idea no se concibe si el sujeto no es capaz de cumplir lo mandado y evitar lo prohibido. Mas, por una parte, la razón y la revelación dictan de consuno que el hombre no es causa de sus actos, sino Dios. De otra parte, el autor de la ley moral, Dios, no puede obligarse a sí mismo, y, por tanto, debe ser el hombre el sujeto de la obligación moral y la causa de sus propios actos. La razón filosófica y la teológica nos conducen, pues, también a la perplejidad y a la duda, en materia moral como en materia dogmática.

"La facultad de razonar, aplicada al examen de la naturaleza de Dios, concluye de su estudio que entre Dios y nosotros no hay semejanza alguna por ningún aspecto y que nosotros dependemos de El en cuanto a la existencia de nuestras personas individuales. Más tarde, cuando investigamos qué sea ese Dios, mediante las huellas que de El ostentan nuestras personas individuales, llegamos, como cima culminante de nuestra investigación, a afirmar de Dios ciertas relaciones que no impliquen en su concepto imperfecciones creadas y que se llaman atributos divinos. Pero si luego decimos que esas relaciones son cosas sobreañadidas a la esencia divina, y que son realidades positivas, y que Dios no posee perfección alguna sino en virtud de ellas, resultará que Dios será imperfecto por razón de su esencia y perfecto por ese algo real y positivo que a ella se le sobreañade. Si en vista de esto decimos, por el contrario, que esas relaciones no son Dios ni cosa distinta

de Dios, tal afirmación, más que declarar la eliminación de toda imperfección creada respecto de la esencia divina, lo que demuestra es la pobreza intelectual y cortedad de alcances de quien la formula. Si entonces decimos que esas relaciones no son Dios ni tienen realidad alguna objetiva, sino que son tan sólo eso, relaciones lógicas, es decir, entidades irreales, entonces damos por supuesto que la nada tiene influencia en el ser, y además se podrán multiplicar dichas relaciones tanto como se multipliquen los juicios que respecto de Dios formemos, basados en los seres individuales contingentes. Si no decimos nada de todo esto ni tampoco cosa alguna, suprimimos *ipso facto* la función de la facultad razonadora. Si decimos que aquellas relaciones carecen de realidad no sólo objetiva sino también lógica, pues que únicamente son conjeturas sin fundamento *in re*, es decir, ilusiones sofísticas y falaces, sin contenido alguno útil y que a nadie pueden ofrecer garantía alguna de verdad, ni guiándose por el criterio de los sentidos, ni atendiendo al dictamen de la razón discursiva o intuitiva, entonces una de dos: o esta nueva afirmación es verdadera, o es falsa. Si es verdadera, ¿cuál es la prueba que a su verdad nos ha conducido? Y si es falsa, ¿por qué razón sabemos que lo es? Si la inteligencia se siente incapaz de llegar a resolver por sí misma todos estos problemas, habremos de volver nuestros ojos a la revelación. Pero la existencia y verdad de la revelación es con la inteligencia con lo que hemos de admitirla. La existencia de la revelación es un corolario de la existencia de su Autor. ¿Por qué medio, pues, llegará a nuestro conocimiento la realidad de esa revelación? Si por la razón somos incapaces de demostrar la realidad del principio (existencia del Revelador), mucho más lo seremos para demostrar la de su corolario (existencia de la revelación). Si entonces cerramos los ojos y aceptamos ciegamente la verdad de las palabras del Revelador, dándoles crédito por simple fe y en virtud de cierto impulso necesario y espontáneo de nuestras almas, al cual no nos es posible resistir, entonces oímos que ese Revelador atribuye a Dios cosas que las razones filosóficas también ponen en tela de juicio. De modo que, sea cualquiera la solución a que nos acojamos, siempre nos encontramos con otra que se le opone y contradice. Porque si interpretamos en sentido alegórico esos datos de la revelación para armonizarlos con el dictamen de las razones filosóficas, resulta entonces que a quien rendimos culto de adoración es a nuestra inteligencia y además medimos la realidad divina con el metro de nuestra propia realidad, siendo así que Dios no puede ser percibido por medio de la analogía con las criaturas. De modo que todo nuestro empeño por eliminar de Dios las imperfecciones creadas nos ha conducido a la perplejidad, pues los métodos a que sucesivamente hemos recurrido no dan en su totalidad más resultado que la turbación del ánimo. Es, por tanto, la perplejidad

y la duda el punto central a que viene a parar toda investigación, así filosófica como teológica."

"Por lo que toca a la moral o al servicio de Dios, esencialmente considerada en su fundamento, no es otra cosa que la necesidad que el ser contingente tiene de aquel otro Ser que le saca de su contingencia o mera posibilidad dándole ser real. La moral, en efecto, no significa otra cosa que la obligación impuesta. Pero la obligación no se da, sino respecto de un sujeto que tenga capacidad de realizar los actos que como obligación se le imponen o de evitar la comisión de los actos que se le prohiben. Ahora bien; de una parte cabe que neguemos a la criatura la realización de sus actos y los atribuyamos exclusivamente al Autor mismo de la ley moral; mas, en tal hipótesis, como es absurdo que sea uno mismo el ser que imponga y a quien se imponga la ley, tiene que haber por fuerza un sujeto, distinto de aquél, al cual se le promulgue la ley y que la cumpla. Cabe también, de otra parte, que atribuyamos la realización de los actos a la criatura, por exigirlo así la justicia, que debe ser inherente a toda obligación moral. Pero esta atribución afirmativa se opone contradictoriamente a aquella otra negación anterior. Luego también aquí la investigación racional nos lanza en medio de la perplejidad, como nos lanzó antes, al tratar de eliminar de Dios las imperfecciones creadas" (1).

E) *Necesidad e infalibilidad de la iluminación mística lograda por el ascetismo.*

Para salir de esta perplejidad, a que la razón filosófica y teológica conducen al hombre, existe un solo remedio: el método ascéticomístico. Veamos cómo justifica Abenarabi su necesidad y eficacia.

La razón filosófica es capaz tan sólo de *sospechar* la existencia de algún Ser necesario y primero, por inducción fundada en la existencia de las criaturas.

"Los hombres, mediante el examen, atento y bien dirigido, sobre la capacidad de su propia inteligencia, llegan a averiguar que ésta, en cuanto facultad razonadora, tiene un límite que no puede traspasar y ante el cual ha de detenerse, y que Dios infunde luego en los corazones de algunos de sus siervos cierta iluminación sobrenatural por cuyo medio les comunica su propia ciencia divina."

"La verosimilitud de esta conclusión, a juicio de los hombres, re-

---

(1) *Fotuhat*, IV, 251. Cfr. *Ithaf*, X, 180.

sulta de las siguientes premisas: Dios ha establecido en el mundo celeste ciertos principios, cuya existencia los hombres la inducen de la existencia de sus efectos en el mundo elemental. Asimismo investigan y averiguan la realidad de sus propias almas, cuando ven que la forma corpórea no sufre, al morir, menoscabo en ninguno de sus miembros; de donde infieren que el principio cognoscitivo y motor de ese cuerpo no puede menos de ser algo distinto y sobreañadido al cuerpo mismo. Investigan entonces la naturaleza de ese principio sobreañadido al cuerpo, y llegan a averiguar que es el alma. Observan luego que el alma conoce después de ignorar; y de aquí infieren que el alma, aunque es más notable que el cuerpo, lleva aneja a su ser la pobreza y la miseria. De esta misma manera siguen elevándose, por el razonamiento inductivo, de una cosa a otra, y a medida que averiguan la existencia de un nuevo ser, siempre observan que éste necesita de otro ser, hasta que al fin, guiados por el razonamiento, llegan a averiguar que existe un ser que ya no necesita de otro para existir y al cual, además, ningún otro se le asemeja ni parece. Ante él se detienen entonces y dicen: "Este es el Ser Primero, que debe ser uno en sí mismo y por su propia esencia y cuya prioridad y unidad no admite segundo, ya que no hay otro ser que le sea semejante ni análogo." Declárанlo, pues, uno con unidad de ser. Después de esto, al observar que los seres, contingentes en sí mismos, no pueden salir del estado de contingencia por sí propios, infieren que ese Ser Unico es quien les otorga la existencia real. Y como ven que de El necesitan para existir, exáltanlo, negando de su esencia todos los atributos que los seres contingentes poseen. Este es el límite de la inteligencia razonadora."

"Mas mientras los hombres discurren así, he aquí que surge una persona del mismo linaje humano, la cual, careciendo, a juicio de ellos, de todo prestigio científico, hasta el punto de que ni siquiera lo tienen por hombre de talento natural ni de penetración y tino en sus juicios, les dice: "Yo soy un enviado de Dios." Ellos entonces se dicen: "¡La ecuanimidad ante todo! Examinemos, pues, "sus pretensiones y veamos si lo que pretende es posible o absurdo." Y seguidamente añaden: "Nos consta, en efecto, por razones con- "concluyentes, que Dios puede generosamente infundir a quien bien le "plazca sus dones, como los ha infundido en los espíritus que rigen "las esferas celestes y en las inteligencias que rigen los cuerpos hu- "manos. Todos estos seres participan en común de una misma natu- "raleza contingente; luego ninguno de ellos es más digno que otro "para recibir de Dios lo que a todos les es igualmente contingente. "No nos queda, por tanto, más problema que el de examinar si es "o no veraz este hombre en lo que pretende haber recibido de Dios,

"Pero no nos adelantemos a formular uno de estos dos juicios *à "priori* y sin pruebas. Proceder así sería incorrecto en materia cien-

”tífica.” Dícenle entonces: “¿Tienes acaso alguna prueba que de-”muestre la veracidad de tu pretensión?” El inmediatamente les aduce sus pruebas, y al examinarlas, ven que aquel hombre carece de toda noticia y conocimiento científico de las tesis filosófico-teológicas que por la razón discursiva habían antes deducido ellos, e infieren de ahí que aquel hombre ha recibido realmente de Dios la ciencia sobrenatural que posee. Apresúranse, pues, a prestar fe a su pretensión y creen que, en efecto, Dios le ha revelado verdades relativas al mundo celeste, inaccesibles a la razón discursiva, y verdades relativas a Dios que ellos no conocían. Observan además que ese hombre transmite, de esas verdades divinas, a los hombres del vulgo indocto, las que su débil inteligencia es capaz de admitir, y asimismo, a los hombres de talento superior y de aptitud para la investigación, las que su mayor capacidad les permite aceptar; y de este hecho infieren que aquel hombre posee dones divinos que están más allá de la cima de la razón natural, y que Dios le ha otorgado un conocimiento de Sí mismo y un poder sobre los demás hombres muy superior a todo cuanto éstos han recibido de Dios. Reconocen entonces el mérito eximio de ese enviado de Dios, confiesan que les es superior, creen en sus palabras y siguen sus prescripciones” (1).

La razón teológica, aplicada a interpretar el texto de la revelación divina, encuentra que este texto le impone el precepto de conocer a ese Dios, a quien conocía ya por la razón filosófica. Infiere entonces de aquí que debe de existir algún otro modo de conocer a Dios distinto y superior al modo filosófico o teológico de la razón discursiva, y que sea capaz de destruír las perplejidades de ésta. Este modo de conocer tiene que proceder *inmediatamente* de Dios, única garantía infalible contra los errores y perplejidades de la razón discursiva. En lugar de fiarse del testimonio de esta última, en vez de aceptar el hombre lo que su propia razón le dicta por el testimonio *mediato* de todas sus facultades inferiores de conocer, ¿por qué no someterse al testimonio *directo* de Dios, que es el autor de todas sus facultades y cuyo conocimiento de sí y del universo es infalible? Más razonable es someterse a la autoridad de Dios, autor de las facultades de conocer, que no a la autoridad de éstas. De esa manera, como Dios conoce por su misma esencia todo lo que existe, también el hombre lo conocerá si consigue unirse con Dios. Esta unión mística se alcanza

(1) *Fotuhat*, I, 423. Cfr., II, 817.

como la alcanzaron los profetas y místicos: poniendo en práctica los ejercicios ascéticos, la soledad, el combate espiritual contra las pasiones, la ruptura de los lazos que sujetan el alma a las cosas del mundo y el íntimo y constante trato con Dios. Tales ejercicios purifican al corazón de toda impureza moral y borran del entendimiento toda ciencia discursiva. Abstraído, pues, el hombre de toda idea y deseo extraños a Dios, viene Dios mismo a habitar en él y a desempeñar las funciones de todas sus facultades de conocer, infundiendo a todas ellas una parte de su luz. Esta luz sobrenatural y divina, infundida al entendimiento humano, es ya una nueva facultad de conocer, que trasciende las fuerzas y la esfera de acción del entendimiento. Los sufíes la llaman *corazón* y Abenarabi dice que *está más allá de la cumbre de la inteligencia,* repitiendo la misma metáfora que había empleado ya Proclo (1).

No se ocultaba a Abenarabi que toda esta demostración en pro de la infalibilidad de la iluminación divina estaba expuesta a una objeción gravísima. Es la siguiente, que Abenarabi presenta con toda su fuerza: Esa demostración está hecha por la razón discursiva de Abenarabi, la cual puede errar, según él mismo ha demostrado anteriormente. ¿Quién, pues, nos garantiza de su verdad? Abenarabi responde que, en efecto, cabe que su razón discursiva haya errado al creer, en virtud de su demostración, que la iluminación divina es infalible; pero a él, a Abenarabi, le consta *experimentalmente* que no ha errado; y lo mismo le constará a todo el que siga aquel método ascético, en virtud del cual Dios mismo, identificado místicamente con la inteligencia humana, garantice a ésta, por manera incontrovertible, de la verdad de aquella demostración. Porque no toda demostración de la razón discursiva ha de ser forzosamente falsa: unas lo son y otras no; esto basta para justificar el *escepticismo;* pero, realizada la unión mística, la inteligencia ve ya *intuitivamente* todas las cosas en Dios y por Dios, y conoce, por tanto, que no fué falsa la demostración aquella en pro de la infalibilidad de la iluminación divina.

---

(1) *In Alcibiad.,* III, 105: ἀκρότης τῶν γνώσεων.

"Pero alguien dirá: Y ¿de dónde sabes tú todo eso? Porque quizá también tú te equivocas, sin sospecharlo, al hacer esos análisis críticos, ya que los haces sometiéndote también ciegamente a la autoridad de tu inteligencia y de tu razón discursiva, que son falibles."

"A esta objeción respondemos: Tienes razón en lo que dices; pero es que nosotros, al ver que no hay en el conocimiento humano otro criterio que el de la autoridad ajena, preferimos someternos a la autoridad de quien se llama enviado de Dios y de lo que se denomina palabra de Dios. Así conocemos la verdad por la autoridad de Dios, hasta que llega el momento en que Dios, que es la Verdad por esencia, viene a ser nuestro oído y nuestra vista, y entonces ya, cuando conocemos las cosas todas en Dios, vemos intuitivamente que aquellos análisis críticos eran exactos, aunque cuando los hacíamos fiados en la sola autoridad de nuestra razón, habíamos acertado tan sólo *per accidens*. Nosotros, en efecto, sostenemos que siempre que el entendimiento o cualquiera otra de las facultades aciertan a conocer la verdad en un problema, aciertan únicamente por casualidad. No sostenemos, empero, que la inteligencia o cualquiera otra facultad yerren siempre. Lo que decimos es que no somos *entonces* capaces de asegurar si yerra o acierta. Solamente cuando Dios, que es la Verdad por esencia, se hace una cosa misma con nuestras facultades de conocer, es cuando, al conocer todas las cosas en Dios, advertimos si antes nuestras facultades atinaron o erraron. Y este método que seguimos, no habrá nadie que pueda refutarlo, puesto que el sujeto experimenta en sí mismo su exactitud."

"Una vez, pues, que eso queda ya sólidamente establecido, ocúpate en cumplir obediente y sumiso las obligaciones que Dios te imponga, espía vigilante a tu propio corazón y observando atento las ideas que de improviso le ocurran, permanece ante la presencia de Dios lleno de temor reverencial, aislándote de todo lo que no es El y prefiriendo su intimidad al trato de las criaturas, hasta que Dios venga a ser una misma cosa con todas tus potencias" (1).

F) La docta ignorancia, indispensable para la iluminación mística.

Tan lejos lleva Abenarabi su escepticismo contra la razón discursiva, que hasta considera rémora y obstáculo de la iluminación divina a los estudios teológicos y jurídicomorales hechos antes de iniciarse en la vida sufí. El filósofo, el teólogo y el moralista son, pues, menos aptos que el simple fiel del vulgo

(1) *Fotuhat*, II, 393-394.

ignorante para recibir aquella iluminación, porque, según la sugestiva comparación de Algazel, que él cita textualmente, como hemos visto, "la escritura trazada sobre lo borrado no es igual que la trazada sobre una superficie enteramente limpia y blanca". Y por cierto que Abenarabi tacha en repetidos pasajes a Algazel de aficionado con exceso a los estudios racionales, y a ello achaca su inferioridad respecto de otros místicos: porque no obró en conformidad con esa abstención, que él mismo aconsejaba (*Fotuhat,* I, 808; II, 512; IV, 134). En cambio Abenarabi se gloría de haber conseguido despojarse por completo de toda afición a aquellos estudios desde que ingresó en la vida sufí.

"Al año o dos años de entrar yo en el camino de la vida mística, ya logré alcanzar este grado, de una manera tan real y positiva, como ninguna otra persona lo había logrado en mi tiempo. Nadie tampoco fué sometido por Dios a las pruebas a que a mí me sometió en ese grado; pero las pude vencer por completo y pronto me ví libre y pude respirar a mis anchas en este grado, sin que entre mi espíritu y las inspiraciones celestiales se interpusiera ya obstáculo alguno. Dios, en efecto, me preservó ya de todo razonamiento discursivo sobre Dios, de tal manera, que ya no lo conocí en adelante sino por su palabra o por su información o por su contemplación. Quedó, pues, mi razón discursiva desocupada y ociosa, sin tener que trabajar, y de ello por cierto me dió las gracias diciéndome: "¡Loado sea Dios que me ha eximido por ti de trabajar y fati- "garme en lo que no me convenía que trabajase!" Hícele entonces ocuparse en el ejercicio de la meditación; pero ella me obligó a que le prometiera que yo no la emplearía sino en aquellos ejercicios para los cuales había sido creada. Accedí gustoso a su demanda" (1).

Por eso Abenarabi pretende convencer a sus lectores de que todo cuanto contienen sus voluminosos libros es fruto exclusivo de la iluminación divina, aun aquellas doctrinas filosóficas y teológicas que *literalmente* se encuentran en los libros de los filósofos y teólogos anteriores a él, y se indigna contra aquellos que se resisten a admitir las doctrinas sufíes, solamente fundados en que parecen ser un plagio de los libros de los teólogos y peripatéticos musulmanes, cuya ciencia es fruto de la razón discursiva.

"El agua es, a nuestro juicio, el origen y principio de los otros

(1) *Fotuhat,* IV, 260.

elementos o cuerpos simples. En este punto coincide con nosotros uno de los filósofos antiguos; pero nosotros nos fundamos en la iluminación divina para sostener así esta tesis como otras muchas de las que pueden ser averiguadas por la investigación racional. De modo que quienes, por la razón discursiva, atinan en la solución de estos problemas, coinciden con los que poseemos la iluminación divina; y en cambio si yerran en sus razonamientos, discrepan entonces de nosotros" (1).

"Si al examinar este linaje de conocimientos esotéricos, que los místicos han heredado del Profeta, encontrases alguna cuestión que ya hubiese sido explicada antes por algún peripatético o teólogo *motacálem* o cualquier otro filósofo, no debes obcecarte por eso diciendo que ese autor sufí que formula la misma tesis es un peripatético porque el peripatético la formuló y enseñó antes que él, y que de él la copió, y que es un incrédulo como lo es el peripatético. No incurras, amigo mío, en semejante descuido, pues decir eso es un desatino. Y en efecto: no todas las ciencias que el peripatético posee son erróneas. Cabe, por tanto, muy bien que esa solución del peripatético sea una de las verdaderas, mucho más desde el momento en que nos encontramos con que el Profeta la ha enseñado también, y mucho más aún si se trata de esas sentencias morales que los peripatéticos enseñan para refrenar los apetitos y vencer las sugestiones de la concupiscencia y los malos pensamientos... Ni digas tampoco que el místico la oyó de un peripatético o la aprendió en sus libros, pues es muy fácil que diciendo eso incurras en mentira o en ignorancia: en mentira, porque afirmas lo que tú no has visto; en ignorancia, porque no eres capaz de probar si lo que dices es verdad o es error. Finalmente, el hecho de que el peripatético sea incrédulo no prueba tampoco que todo cuanto profese sea erróneo. Esto es de evidencia inmediata para todo hombre discreto. De modo que con esa objeción que opones contra el místico en ese problema, te has colocado al margen de la verdad, de la veracidad y de la religiosidad, para lanzarte por la senda de la insipiencia, de la mentira, de la calumnia, de la insensatez, de la irreligión, de la falta de lógica y del extravío" (2).

Y es que, según Abenarabi, la iluminación divina suple con creces las aptitudes de la inteligencia humana y de todas las otras facultades de conocer: mediante aquélla, conoce el hombre todo cuanto éstas pueden conocer y muchas más verdades que les son inasequibles; además, su conocimiento está

(1) *Fotuhat*, II, 896. El filósofo antiguo a quien alude es Tales de Mileto. Cfr. Asín, *Mohidín*, págs. 35-36.

(2) *Fotuhat*, I, 39.

exento de todo error y duda. En definitiva, pues, una sola verdad puede ser conocida de modo cierto por la razón discursiva: la existencia de un solo Dios, como Ser necesario y primero, en nada semejante a las criaturas. El resto de la teología, igualmente que la filosofía y las demás ciencias, necesitan de la iluminación esotérica para que el hombre tenga la garantía de la verdad y de la certeza absoluta.

G) *Clasificación de los conocimientos por su origen y objeto.*

Toda esta doctrina de Abenarabi acerca de los criterios de verdad, aparece sintetizada en la siguiente clasificación que hace (*Fotuhat*, I, 38) de los conocimientos humanos, por razón de sus fuentes y de sus objetos, en tres géneros: 1.º *Conocimiento intelectual;* es aquel de que la *inteligencia* es capaz, ya por evidencia inmediata, ya por evidencia mediata, fruto de la razón discursiva; este último puede ser verdadero y falso. 2.º *Conocimiento de los estados psíquicos;* es aquel que no puede adquirirse por la inteligencia, sino por la *experiencia sensible* externa o interna; así, por ejemplo, la dulzura de la miel y la emoción del amor no pueden ser conocidas sino gustándolas personalmente. 3.º *Conocimiento de los misterios;* es aquel que está sobre las fuerzas de la inteligencia y de la experiencia y que es efecto exclusivo de la *iluminación divina.* Este grado sobrenatural del conocimiento humano tiene, a su vez, tres especies, por razón de su objeto. 1.ª Cuando la verdad, comunicada por la iluminación divina, es un misterio, pero del orden *ideal,* es decir, una *proposición* que la razón discursiva no puede averiguar, pero que la inteligencia puede admitir, después de que Dios se la propone; v. gr.: "Existió Dios, sin que ningún otro Ser coexistiese con El." Esta *especie primera* es, como se ve, la elevación del *género primero* (conocimiento intelectual) al orden sobrenatural. 2.ª Cuando la verdad, comunicada por la iluminación divina, es un misterio, pero del orden *real subjetivo,* es decir, un hecho psíquico que por la experiencia natural no se puede sentir, si no es elevada por Dios al orden sobrenatural; v. gr.: "En el cielo existe una fuente más dulce que la miel." Esta *especie segunda* es la elevación del *género segundo* al orden sobrenatural. 3.ª Cuando

se trata de hechos *reales*, pero *objetivos*, del mismo orden, es decir, sobrenaturales, v. g.: "Existe el paraíso", y en general todas las noticias que han sido reveladas por los profetas a los hombres, y que constituyen el objeto de la fe.

H) La teoría de las dos verdades y su importancia histórica.

Por esta clasificación se ve que la iluminación divina puede comunicar al hombre, no sólo verdades de orden sobrenatural, sino, *à fortiori*, las meramente naturales. La inteligencia humana es entonces sujeto de dos órdenes de conocimiento, simultáneamente, el natural y el sobrenatural, de los cuales el sobrenatural puede tener por objeto verdades absurdas para el natural.

"Existe un grado de conocer, superior al de la razón discursiva, el cual comunica al hombre ciencia de muchísimas verdades: de éstas, unas puede percibirlas por medio de su sola razón; otras, la razón las estima posibles, aunque por sí sola, de hecho, no llegue a alcanzarlas; otras, las estima también posibles, pero juzgándose ella ya incapaz de determinarlas por sí misma; otras percibe que, razonándolas, repugnan intelectualmente, y que la inteligencia las recibe de manos de su razón discursiva como tesis de existencia absurda, las cuales no pueden entrar bajo la categoría de la posibilidad, y, sin embargo, la inteligencia las conoce también por iluminación divina como tesis reales, verdaderas, no imposibles, sin que dejen por esto de denominarse absurdas y de ser tales para la razón." (1).

Con esta teoría de las dos verdades contradictorias, tan semejante a la de los averroístas cristianos, Abenarabi se preparaba un cómodo expediente para resolver luego todas las incoherencias, antilogias y paradojas características de su teología y especialmente de su panteísmo.

La importancia de esta teoría para la historia de los orígenes del averroísmo latino es superior a toda ponderación. Cuatro son, en efecto, las actitudes que cabe adoptar ante el problema que plantea la existencia (simultánea y en un mismo sujeto) de la razón y de la fe, es decir, de la filosofía y de la doctrina reve-

(1) *Fotuhat*, II, 150.

lada: 1.ª, intentar sinceramente su armonía mutua; 2.ª, proclamar su mutua contradicción para excluír la doctrina revelada; 3.ª, proclamar su mutua contradicción para excluír la doctrina filosófica; 4.ª, proclamar su mutua contradicción para mantener, a pesar de ésta, la verdad simultánea de ambos órdenes de conocimientos. La actitud primera fué adoptada, en el islam, por Averroes, antes que Santo Tomás de Aquino hiciese de ella el eje cardinal de sus dos *Summas*. En un estudio especial procuré demostrarlo hace varios años (1). La actitud segunda es la de los incrédulos o racionalistas que francamente rechazan por absurda para la razón toda doctrina revelada. En el islam oriental y español abundó este tipo mental de espíritus fuertes mucho más que en la Europa medieval (2). La actitud tercera es la de los místicos exagerados, tan frecuente o más en el islam que en el cristianismo. La actitud cuarta, en fin, la más difícil de justificar lógicamente, sólo en la historia de la escolástica cristiana medieval parecía haber tenido sus representantes. Siger de Brabante y todos los averroístas cristianos adoptáronla efectivamente. Pero, aunque se decían discípulos de Averroes, yo creo haber demostrado, en el estudio antes aludido, que no lo eran realmente sino por seguir la doctrina averroísta de la unidad del intelecto, pues la doctrina de las dos verdades fué completamente ajena a la mente de Averroes, que siempre propugnó su mutua armonía en el mismo sentido y aun con igual método que el Doctor Angélico. Una grave dificultad histórica ofrecía, sin embargo, nuestra demostración: si los averroístas latinos no copiaron de Averroes la teoría de las dos verdades, como de él tomaron su panteísmo psicológico, ¿cuál fué el origen histórico de tan peregrina teoría, que carece de precedentes en la historia del pensamiento clásico y cristiano? (3). Hoy creemos que la solución

(1) Cfr. Asín, *El averroísmo teológico de Santo Tomás de Aquino*. ("Homenaje a don Francisco Codera". Zaragoza, Escar, 1904.)

(2) Cfr. Asín, *La indiferencia religiosa en la España musulmana*... ("Cultura Española", febrero 1907.)

(3) El docto historiador de la escolástica medieval, Mr. Maurice De Wulf, hízome verbalmente, años atrás, esta objeción, insoluble para mí en aquella fecha, en que no había logrado descubrir aún en Abenarabi la teoría de las dos verdades. Hoy, pues, me afirmo y ratifico en las conclusiones de mi estudio antes citado (*El averroísmo teológico de Santo*

de esta dificultad histórica no ofrecerá ya dudas, después de leer los textos bien concluyentes del *Fotuhat* que acabamos de insertar. En ellos Abenarabi, lo mismo que los averroístas latinos, mantiene la simultánea existencia de dos órdenes de verdades, el natural y el sobrenatural, que, sin dejar de ser contradictorios entre sí, son aceptados por el sujeto, en cuanto inteligente, como verdaderos ambos, aunque para la razón discursiva resulte absurdo el conocimiento del orden sobrenatural. Y nótese bien que esta cuarta actitud no puede confundirse con la segunda ni con la tercera que *excluyen* o *rechazan*, respectivamente, la verdad sobrenatural o la verdad natural, como errores y absurdos. Abenarabi y los averroístas latinos *aceptaban* ambos órdenes como verdades simultáneas, aunque por la razón discursiva estimasen absurdo el orden sobrenatural.

I) *Fuentes del escepticismo místico de Abenarabi.*

El carácter sincrético que reviste el sistema entero revélase también, como es natural, en su doctrina criteriológica que acabamos de exponer.

La base, que pudiéramos decir documental, sobre la cual toda la teoría gravita, es aristotélico-neoplatónica. Nos referimos a los fenómenos psicológicos de orden cognoscitivo, cuyo valor criteriológico Abenarabi discute luego. Salta a la vista, en efecto, la filiación aristotélica de toda su psicología funcional, en la clasificación que da de las facultades de conocer, sensitivas e intelectuales, en la diferencia establecida entre razón discursiva y simple inteligencia, en el número, nombres y objetos de los sentidos externos, etc., etc. Pero su aristotelismo, como el de todos los peripatéticos musulmanes, está interpretado en función de la psicología plotiniana, según ya lo demostramos en

---

Tomás de Aquino.) Averroes no fué el padre del averroísmo latino, en cuanto a la teoría de las dos verdades. Esta tiene más bien su origen en la criteriología de los teósofos del tipo mental de Abenarabi. Las objeciones que contra mi tesis fueron opuestas por Doncoeur en su estudio *La religion et les maîtres de l'Averroïsme* (*Revue des Sciences Philos. et Théologiques,* 1911, págs. 267 y 486) y por Rougier en su libro *La scolastique et le thomisme* (París, 1925, págs. 341-359), carecen de fuerza, como intentaré probarlo algún día.

un estudio especial consagrado a la psicología de Abenarabi (1).

Sobre esta base psicológica, tradicional entre los filósofos y sufíes del islam, álzase todo el edificio de su escepticismo místico, mediante una crítica sutil y a veces certera de las facultades de conocer y especialmente de la razón discursiva. El teólogo cordobés Abenházam es en este punto el maestro indiscutible de Abenarabi (2). Abenházam, en efecto, había extendido a la teología dogmática el criterio literalista de la escuela jurídica *dahirí,* que repudiaba el uso del razonamiento analógico en materias de derecho canónico y teología moral. Para Abenházam, tampoco es válido ese razonamiento en la investigación de los dogmas. Entre Dios, Ser único por su infinitud, y las criaturas, seres finitos, no existe relación alguna de semejanza que permita el empleo de dicho razonamiento para inducir, por analogía con las criaturas, la naturaleza de su Creador. La revelación divina, entendida a la letra y textualmente, es, pues, el único criterio de verdad en teología dogmática, lo mismo que en moral y derecho. Abenarabi se confiesa, a menudo, discípulo de Abenházam en estas últimas disciplinas, es decir, *dahirí* o literalista; pero aunque en cuestiones de dogma adoptó la actitud opuesta, o sea la *batiní* o esotérica, su esoterismo arranca, por peregrina paradoja, de aquella misma base en que se fundaba la criteriología *dahirí* de Abenházam, es a saber: de la incapacidad absoluta de la razón discursiva para descubrir, por analogía con las criaturas, la naturaleza de Dios. En efecto, en lugar de resignarse, como Abenházam, a un prudente agnosticismo en materias dogmáticas, Abenarabi busca en la iluminación divina lo que la razón discursiva le niega.

Otro rasgo característico de la criteriología de Abenházam es la negación del criterio de autoridad humana en materias dogmáticas y jurídicomorales. Si la palabra de Dios, interpretada

---

(1) Cfr. Asín, *La psicología según Mohidín Abenarabi* (París, Leroux, 1906).

(2) Cfr. Asín, *El cordobés Abenházam, primer historiador de las ideas religiosas* (Madrid, Maestre, 1924), pág. 25. Próximamente publicaremos, Dios mediante, un extenso estudio sobre su sistema teológico, del cual el anterior es tan sólo un bosquejo.

a la letra por el examen personal del teólogo y del jurista, es el único criterio de verdad, la sumisión ciega a la autoridad de los maestros, que son hombres, y, por tanto, criaturas, no puede merecer crédito alguno. Abenarabi, con fina penetración, extendió a más amplios horizontes el alcance de este principio de Abenházam. Por un minucioso análisis de la función discursiva, hizo ver que el sujeto pensante no puede menos de prestar ciega sumisión a lo que sus facultades cognoscitivas le ofrecen como verdad. Mas esas facultades son criaturas y tan falibles, por ende, como los maestros humanos, cuya autoridad es también recusable. Sólo, por consiguiente, en la autoridad de Dios, cuando se revela al hombre, puede y debe poner éste su confianza para el conocimiento infalible de la verdad (1).

J) *Abenarabi y Newman.*

Despojado de todo su ropaje ocultista y supersticioso, el sistema de Abenarabi ofrece, por su escepticismo místico, un carácter antiintelectualista y fideísta tan marcado, que puede sin violencia alguna compararse y aun identificarse parcialmente con el del ilustre cardenal Newman, tal como se revela, sobre todo, en sus conocidos *University sermons* y en algunos de sus *Parochial and plain sermons,* en que estudia la psicología de la fe y hace la crítica de la razón discursiva.

Separados ambos pensadores por un abismo de siglos y sin nexo alguno documental que explique sus coincidencias en este problema de psicología religiosa, es preciso recurrir a la común actitud mental que estos dos espíritus gemelos adoptan para resolverlo, si se quiere encontrar alguna causa genética de una hermandad tan peregrina. La importancia del asunto reclamaría cotejos textuales demasiado prolijos y minuciosos para lo que permiten los límites de este estudio monográfico, de carácter documental e histórico más que crítico. Para sugerir, sin embargo,

(1) Omitimos, por evidente y palmaria, la filiación general sufí del escepticismo místico de Abenarabi, así como la más especial y directa que le une con Algazel, al cual, según hemos visto, cita con frecuencia, más para censurarle —es cierto— su afición inconsciente al razonamiento, pero sin negar que en sus obras brille la aspiración al fideísmo que Abenarabi propugna.

aunque sólo en parte, el alcance de dichas coincidencias, bastará aducir aquí algunos textos típicos, extraídos de uno de los sermones de Newman, en que trata de poner de relieve el carácter fideísta de los conocimientos que tenemos por más ciertos (1). La crítica sutil que Newman hace de la razón discursiva sigue muy de cerca el hilo central de la demostración de Abenarabi sobre la incapacidad de las facultades para el conocimiento cierto y evidente (Cfr. *supra.* § *B.*).

"Oyendo hablar a ciertos hombres —y me refiero especialmente a los que se mofan de la religión— parece como si tan sólo en materia religiosa fuese donde nos arriesgásemos a obrar por un simple acto de fe o de confianza, cuando, por el contrario, en todos los momentos de la vida obramos pudiera decirse que fiando en la palabra de otro."

"Ante todo, es absolutamente evidente que fiamos en nuestra memoria: le damos crédito y le otorgamos confianza. Hoy, en efecto, no somos ya testigos de lo que vimos ayer, y, sin embargo, no tenemos la menor duda de que las cosas pasasen ayer tal y como de ellas hoy nos acordamos. Clarísimamente recordamos por la noche todo cuanto sucedió por la mañana y por la tarde. Y esta seguridad que de nuestra memoria tenemos es tal, que un hombre podría indefinidamente razonar con nosotros para intentar probarnos que hemos pasado el día durmiendo o que venimos de un viaje, sin que por eso lograra persuadirnos, si nuestra memoria atestiguase lo contrario. Así, pues, tenemos fe en nuestra memoria; y, sin embargo, ¿qué hay en esto de irracional?"

"Más aún: cuando hacemos uso de nuestros varios procedimientos de raciocinio y adquirimos por su medio la convicción de una cosa, ¿qué hacemos, al obrar así, sino fiarnos en el estado general de normalidad y de vigor de nuestras facultades de razonamiento? Las aceptamos por sanas e incapaces de engañarnos. Del hecho de que estamos seguros de una cosa, pensamos que podemos deducir la existencia de otra que, sin embargo, no vemos; y por este procedimiento, que excluye —hay que reconocerlo— toda percepción directa, no dejamos de adquirir la absoluta certeza. ¿Quién de

(1) Es el sermón anglicano, núm. XV del tomo I de sus *Parochial and Plain Sermons,* predicado el 24 de mayo de 1829, cuya traducción francesa puede leerse *apud* R. Saleilles: *Newman; Le Chrétien* (París, Lethielleux, 1906). Première Série, págs. 21-41, titulado "Du caractère rationnel de la foi religieuse." Las ideas cardinales de este sermón fueron desarrolladas también por Newman en sus más famosos sermones de la Universidad de Oxford sobre la fe y la razón. Cfr. Bremond: *Newman, Psichologie de la foi* (París, Bloud, 1907), cap. III.

nosotros se atrevería a dudar, viendo prolongarse grandes sombras sobre el suelo, de que el sol brillaba en el horizonte, aunque nuestro rostro estuviese vuelto hacia el lado opuesto? En casos semejantes, sin embargo, se cree sin ver; es la fe sin percepción visual. Mas en ello no hay nada que vaya contra la razón, a menos que la razón se vuelva contra sí misma."

"Y lo que yo os suplico que observéis con todo cuidado es que nosotros nos fiamos constantemente en nuestra memoria y en nuestras facultades de razonar, de la manera que acabamos de ver, aunque nos hayamos equivocado a menudo, tanto con la una como con las otras facultades. Es este un hecho que merece notarse, porque con frecuencia algunos pretenden que estamos en la imposibilidad de tener certeza de que nuestra fe religiosa no nos engaña. Ahora bien; yo repito que nuestra memoria y nuestra razón nos engañan a menudo; y, sin embargo, nadie querría inferir de ahí que fuese absurdo e irracional seguir fiándonos de ellas. Y la razón es bien sencilla: es que, en conjunto, dichas facultades son para nosotros testigos verídicos y fidedignos, y tan sólo excepcionalmente y en ocasiones es cuando nos extravían."

....

"En el fondo, cuando planteamos el problema tal cual es y lo examinamos de cerca, nos encontramos con que todo cuanto conocemos de ciencia cierta se reduce (a decir verdad) a saber que existimos y que existe alguna cosa invisible, un Poder cualquiera, al que nos es preciso obedecer. He ahí lo que sabemos y no mucho más, de lo que se llama saber. Fuera de esto, y para todo lo demás, ya no puede haber cuestión de saber, sino de creer; nos es preciso encomendarnos ya a una autoridad ajena, darle crédito, tener en ella confianza: fiarnos, primero, de nuestros sentidos, de nuestra memoria, de nuestra razón; después, fiarnos de muchas otras autoridades que ejercen influencia sobre nosotros; de tal suerte que, en realidad, casi todos nuestros actos, cada día de nuestra vida, reposan sobre un fenómeno de confianza, es decir, sobre la fe."

La única diferencia entre ambos pensadores nace del objetivo ocasional que cada uno aspira lograr con sus análisis: Abenarabi tiende a demostrar la falibilidad de todas las facultades naturales, a fin de acogerse a la fe en la iluminación divina como a único criterio de verdad; Newman, en cambio, tiende tan sólo a justificar como razonable el acto de fe en la autoridad divina, poniendo de relieve para ello la necesidad que tenemos de un acto de fe en el ejercicio de todas las facultades cognoscitivas. Para Abenarabi, la razón es siempre falible, y sólo la fe religiosa es infalible; para Newman, en cambio, la fe religiosa tiene,

por lo menos, tanto derecho a la infalibilidad o certeza, como lo tiene la fe humana que va aneja inseparablemente al ejercicio de todas nuestras facultades de conocer, incluso la razón discursiva. Por eso Newman concluye, como Abenarabi, que si en todo conocimiento humano es indispensable fiarse de la autoridad ajena, bien sea ésta la de nuestras facultades, bien sea la de nuestros prójimos, mucho más razonable será que nos fiemos de la autoridad de Dios, que no de la de sus criaturas finitas.

"Si esto es así, ¿tendríamos sólo por racional en el hombre el hecho de que, en materias que ignora, se fíe de otro hombre, hermano y semejante suyo, crea en él y se someta a su juicio y lo acepte como mejor que el suyo propio, y en cambio estimaríamos contrario a toda razón el hecho de que alguien como Abraham prestase oídos a la palabra de Dios?... A esas personas tan orgullosas de su propia sabiduría que creen inferir a su razón un agravio si la hacen caminar tras las huellas de su fe, ¿no se les podría quizá argüir y reprochar de injusta tal actitud con aquellas palabras del apóstol San Juan: "Si aceptáis el testimonio de los hombres, mucho mayor es el testimonio de Dios?"

....

Si, pues, no hacemos otra cosa que obedecer a Dios estrictamente, poco a poco, por su gracia y su bendición, la fe vendrá a ser para nosotros una verdadera vista y sentiremos que creer es ver."

K) *Abenarabi y Descartes.*

La importancia que para la historia de las ideas tienen estas palpables analogías, huelga subrayarla. El tópico vulgar de considerar a la filosofía europea moderna como un fruto espontáneo y original de Bacon y Descartes, sin precedentes ni raíces en el pensamiento medieval, rompe la continuidad que la historia toda atestigua como indispensable para la explicación científica de los hechos humanos. Un estudio más extenso y profundo del pensamiento medieval, así cristiano como islámico, demostraría seguramente aquella continuidad que hoy todavía ofrécese interrumpida. Bajo sistemas filosóficos y teológicos bien diversos y aun contradictorios en sus últimas consecuencias, late a veces un pensamiento fundamental idéntico. El ejemplo que nos ofrecen Abenarabi y Newman no es, bajo este aspecto, el más sintomático, pues que el escepticismo místico del primero sólo en parte

difiere del fideísmo del segundo. Mucho más significativa es, a nuestro juicio, la semejanza de actitud que parece adoptar el mismo Descartes, progenitor del racionalismo moderno, cuando quiere encontrar una garantía suprema y definitiva para la verdad y la certeza del conocimiento humano. La duda, ficticia y metódica, pero total, respecto de las facultades cognoscitivas, es el punto de partida de su criteriología, lo mismo que de la de Abenarabi y Newman; y el conocimiento de la veracidad divina es también para él la única firme garantía que nos asegura de la veracidad de nuestras facultades y de la legitimidad del criterio de evidencia, lo mismo que al testimonio infalible de Dios recurren Abenarabi y Newman para asentir en definitiva al dictamen de las facultades de conocer. Por eso ha podido con razón atribuírse a esta criteriología cartesiana la génesis del ontologismo místico de Mallebranche: porque Descartes, como éste y lo mismo que Abenarabi y Newman, llegó a la conclusión de que no podría conocer con perfección cosa alguna sin conocer primero a Dios: "Adeo ut priusquam illum nossem, nihil de ulla alia re scire potuerim."

MIGUEL ASÍN PALACIOS.

IV

El místico murciano Abenarabi

(Monografías y documentos).

SU TEOLOGÍA Y SISTEMA DEL COSMOS.

I.—Doble concepto de Dios.

TODO el fundamento de la teología de Abenarabi consiste en distinguir en Dios una doble manera de ser, que se corresponde con la doble manera de conocerlo que el hombre puede poseer, según dijimos al estudiar su teoría de las dos verdades (1). Para Abenarabi pudiera decirse que existen dos dioses: uno es el Dios de la intuición o de la fe mística, y otro el de la filosofía y teología escolástica, el Dios de la razón discursiva, fruto de las inducciones que el entendimiento humano hace partiendo de las perfecciones de las cosas criadas. El resultado de todas estas inducciones no es otro que el suponer un Dios, sujeto de varios atributos positivos y negativos que implican perfección y que son análogos a los que el hombre encuentra en sí mismo: vida, ciencia, voluntad, poder, espiritualidad, etc. Pero si bien se mira, este Dios no puede ni debe ser el Dios real, Dios en cuanto a su esencia. Todos esos atributos, efectivamente, si son negativos (como la *espiritualidad* o *inmaterialidad*, por ejemplo), redúcense a una mera privación, a un *no-ser*, y el *no-ser* no es atributo esencial de cosa alguna;

---

(1) Cfr. BOLET. ACAD. HIST., t. LXXXV, cuad. 2.° (abril-junio, 1926), pág. 629.

además, el atribuír a Dios la inmaterialidad equivale a negar de una esencia divina, que nos es desconocida, la imperfección de la materia que el hombre encuentra en sí propio; por consiguiente, esa atribución *negativa* no puede contribuír a dar al hombre ciencia real y *positiva* de la esencia de Dios. Todavía es más clara la razón en cuanto a los atributos positivos: el hombre, al predicar de Dios esos atributos no hace más que suponer en Dios las mismas cualidades accidentales que él (el hombre) posee, pero sin que con esa atribución añada algo al conocimiento de la divina esencia, que es el *substratum* de los atributos.

Este Dios, constituído por la suma de los atributos negativos y positivos que la razón inductiva supone en El, es denominado por Abenarabi *aloluha* o *la divinidad* y puede ser definido: la esencia divina oculta y velada bajo los atributos y relaciones que la razón discursiva predica de ella.

"La esencia de la Verdad Suprema no puede ser conocida racionalmente, sino contemplada por visión intuitiva. Al revés sucede con la divinidad (*aloluha*), es decir, con esa misma esencia, en cuanto revestida de atributos: es conocida y no puede ser contemplada intuitivamente. ¡Cuántos sabios metafísicos, de los que pretenden fundar sus especulaciones en razonamientos sólidos, evidentes y de peso, afirman haber alcanzado la intuición de la esencia divina por especulación racional y, sin embargo, se engañan por completo! Todos sus razonamientos se reducen a afirmaciones o a negaciones. Mas toda afirmación que hagan respecto de la divina esencia redúcese al sujeto mismo que la formula; en efecto, el filósofo afirma de la Verdad Suma los mismos atributos que él posee: poder, ciencia, voluntad, etc. Por otra parte, sus negaciones redúcense a privación, y el *no-ser* no es atributo esencial, ya que los atributos esenciales de las cosas son siempre y solamente positivos. Luego este filósofo, cuyos razonamientos tienen que reducirse a afirmar o a negar, no puede obtener conocimiento alguno de la esencia de Dios." (1)

"Tiene el entendimiento una luz con que percibe las cosas concretas. La fe, en cambio, percibe con su luz toda cosa, con tal que no haya obstáculo. De aquí que con la luz intelectual llega a conocer *la divinidad* (*aloluha*) y sus atributos necesarios, contingentes e imposibles. En cambio, con la luz de la fe alcanza el entendimiento la

(1) *Fotuhat,* I, 50.

intuición de la esencia divina y de los atributos que la Verdad Suma afirma de sí misma." (1)

"Los seres contingentes no conocen a su Creador, sino en cuanto tal. Este, en cambio, se conoce a sí propio y a las cosas que de El proceden. Ni puede suceder de otra manera: el conocimiento de una cosa se realiza mediante la comprehensión y agotamiento de esta cosa; mas tamaña comprehensión de la Majestad divina es imposible; luego también es imposible el conocerla, pues la simplicidad de Dios es indivisible (2). Por consiguiente, sólo resta que se la pueda conocer por medio de los seres que de ella proceden [es decir, por medio de sus efectos, que son las criaturas]. Mas lo que de Ella procede eres tú; luego tú eres el objeto por ti conocido."

"Quizá se me dirá: "Yo conozco a Dios, cuando conozco que El "*no es* tal cosa determinada." A esto respondo: "Entonces, lo que tú conoces es tus propios atributos, de los cuales despojas a la esencia de Dios, fundado en la necesidad de negar de Dios todo antromorfismo. De modo que, según lo que tú dices, no has hecho más que distinguirte a ti mismo de una Esencia que, aunque cognoscible para sí misma, es incognoscible para ti en cuanto a su ser, puesto que tú no conoces distintamente los atributos positivos que le son propios. Entérate, pues, bien de lo que conoces, y di: "¡Señor, aumenta mi ciencia!" Si tú lo conocieses, no sería El; y si El no te conociese, no existirías tú. Luego por su ciencia te ha hecho existir, y por tu impotencia y flaqueza eres su siervo. El es El, para El, no para ti. Y tú eres tú, para ti y para El. Luego tú dependes de El, y no El de ti. La circunferencia, aun la abstracta, depende del punto. El punto abstracto no depende de la circunferencia. El centro de la circunferencia depende de ésta. Así también, la Esencia Absoluta no depende de ti; pero la divinidad de la Esencia [es decir, ésta, en cuanto creadora] depende de lo creado, como de la circunferencia su centro." (3)

"El objeto de nuestra *visión* de la Verdad Suma es su esencia, y el objeto de nuestra *ciencia* de Dios es el juicio en virtud del cual predicamos de aquella esencia la divinidad, por medio de relaciones y negaciones. Difieren, pues, ambos actos psicológicos por su objeto, pero sin que esta diferencia autorice para decir que la visión sea más clara que la ciencia. Esta diferencia objetiva no contradice tampoco a la tesis de la identidad entre la esencia di-

(1) *Fotuhat,* I, 54.

(2) Quiere decir que la esencia divina, como simplicísima, o se la conoce comprehensivamente o no se la conoce de modo alguno.

(3) *Fotuhat,* I, 58. Sobre el símbolo plotiniano de la circunferencia, cfr. Asín, *Moidín* (loc. cit.), 224, 228-233.

vina y su existencia, porque la inteligibilidad de la esencia es innegablemente cosa distinta de la inteligibilidad de esa misma esencia en cuanto existente." (1)

II.—Los atributos y nombres divinos.

Abenarabi sigue la doctrina ortodoxa de los teólogos *axaríes* acerca de la clasificación de los nombres divinos. Lo mismo que Algazel, príncipe de la ortodoxia, los había clasificado en su *Ictisad* (2) y en su *Mácsad* (3), Abenarabi los clasifica en varios grupos: 1.° Nombres que significan directamente la esencia, es decir, que se emplean, no para alabanza o vituperio de la persona nombrada, sino simplemente para denominarla. Tales son, entre las criaturas, los nombres *propios* de persona o de cosa. A este grupo pertenece tan sólo el nombre *Alah* y algunos pronombres personales con que Dios se denomina a sí mismo en el *Alcorán*, tales como *hua* (El). 2.° Nombres que significan la esencia, más la negación de una imperfección propia de las criaturas; v. gr., *algani* o el *absoluto*, nombre que niega de Dios la dependencia, que es imperfección propia de la criatura. 3.° Nombres que significan la esencia, más una cualidad relativa, v. gr., *aláual* o *el primero*. 4.° Nombres que significan la esencia, más uno de los siete atributos que la dogmática ortodoxa predica de Dios, a saber: vida, ciencia, poder, voluntad, oído, vista y palabra. Tal es, v. gr., el nombre *alcádir* o *el poderoso*. 5.° Nombres que significan la esencia, más una de las operaciones divinas *ad extra;* v. gr., el nombre *aljálic* o *el creador*. A estos cinco grupos añade, a veces, Abenarabi dos más: uno, constituído por los nombres sinónimos de los contenidos en el grupo 4.°, v. gr., *almoctádir,* sinónimo de *alcádir,* y otro integrado por los nombres cuyo significado participa del de dos pertenecientes a dos grupos, v. gr., *almúmin,* que tiene el doble sentido de *almusádic* o *el veraz* y de *moti alamán* o *el pacificador* (4).

(1) *Fotuhat,* I, 58.
(2) Edic. Cairo, pág. 72.
(3) Edic. Cairo, pág. 116.
(4) *Fotuhat,* II, 392, 397; IV, 250-421.

En la cuestión, tan debatida entre los teólogos musulmanes, acerca de cuántos y cuáles nombres es lícito predicar de Dios, Abenarabi se declara discípulo de Abenházam, su maestro también en cuestiones jurídicas (1). No es lícito atribuír a Dios otros nombres que aquellos que El mismo se atribuye en el *Alcorán* o, por boca de su Profeta, en los hadices auténticos. Todo otro nombre inventado por los hombres, aun con el fin de alabar a Dios, podrá ser empleado en el secreto de la oración privada, pero sin consignarlo jamás por escrito. En lo que ya no sigue a su maestro es en la enumeración concreta de tales nombres autorizados por el texto revelado: Abenházam había limitado su número a ochenta aproximadamente, que Abenarabi copia en su *Fotuhat* (II, 400); pero él enumera otros muchos además, hasta ciento, y aun asegura que su número es incontable. (*Fotuhat,* IV, 250.)

Mas esta multitud de nombres no daña en nada a la absoluta simplicidad de la esencia de Dios. En este problema teológico, Abenarabi condena las soluciones extremas de los *axaríes* y de los *motáziles* (2). Los atributos divinos no pueden ser, como querían los *axaríes,* cosas reales y positivas, distintas entre sí y distintas también de la esencia de Dios, en la cual y por la cual existen y subsisten. En tal caso, dice Abenarabi, los atributos limitarían, harían finito el ser de Dios, el cual resultaría imperfecto, pues concebido sin los atributos, carecería de las perfecciones reales y positivas por ellos significadas. Evitado así el escollo antropomorfista de los *axaríes,* Abenarabi procura también eludir el peligro del ateísmo a que se exponían los *motáziles* negando toda realidad a los atributos divinos; sin embargo, la actitud de Abenarabi no es muy franca en este punto: limítase a declarar que los atributos o, mejor, los nombres divinos (pues la voz *atributo,* como la voz *adjetivo calificativo,* no son rectamente aplicables a Dios) existen, pero sin ser *cosas positivas;* son tan sólo *juicios* (*ahcam*) formulados por la inteligencia humana respecto de Dios y cuyo fundamento no es otro que las relaciones (*nísab, idafat*) de Dios con

(1) Cfr. Asín, *Abenházam de Córdoba* (Madrid, 1927), I, 311.
(2) Cfr. Goldziher, *Le dogme et la loi de l'islam,* pág. 88.

las criaturas, relaciones que en último término se reducen a una negación. Viene, pues, a caer Abenarabi, a pesar de sus sutilezas, en la doctrina de los *motáziles* y de los filósofos musulmanes a quienes parece querer refutar. Como aquéllos, en efecto, Abenarabi dice que Dios conoce, ve, oye, etc., no por atributos distintos realmente de la divina esencia, sino por ésta directamente. Y, como los filósofos, dice también que la esencia divina es un agregado o suma de relaciones. Sólo así cree poder salvar la absoluta simplicidad de la esencia de Dios; porque reducidos los nombres divinos a *juicios de relación negativa*, a *modos de dependencia* de las criaturas respecto de Dios, es evidente que la multiplicidad de estas dependencias no implicará multiplicidad en el Ser a quien dicen relación, es decir, en Dios (1).

He aquí ahora cómo define Abenarabi algunos de los siete atributos divinos y sus modos principales, así concebidos, como relaciones (*Fotuhat,* I, 55):

"La necesidad que el ser contingente tiene del Ser Necesario por su esencia y la independencia esencial que Este tiene respecto de aquél, se denomina *divinidad.* Esta divinidad, considerada en relación consigo misma y con las verdades esenciales que integran el concepto de todo ser, exista éste o no exista, se llama *ciencia divina.* Considerada en relación con los seres contingentes, en cuanto meramente posibles, se llama *libertad* (*ijtiyar*). En cuanto la real existencia del ser contingente va precedida *ab aeterno* por su existencia ideal en la ciencia divina, se llama *voluntad ineficaz* (*maxía*). En cuanto que determina o decide en concreto cuál de las dos hipótesis del ser contingente (existir o no existir) deba reali-

(1) *Fotuhat,* I, 51, 52, 265; II, 818. Cfr. *Fotuhat,* IV, 377: "Puede decirse *nombres* o *atributos* o *relaciones;* pero lo más conveniente es decir nombres, ya que la divina revelación no emplea respecto a Dios el término *atributos* ni *relaciones,* sino *nombres* tan sólo... ¿Tienen estos *nombres* individualidad real o no? Discrepan sobre esto los filósofos y los teólogos. Por lo que a mí toca, no hay motivo para discutir que son meras relaciones y nombres que corresponden a esencias inteligibles e ideales, no reales. De modo que la esencia de Dios no sufre multiplicación por motivo de sus nombres, ya que el ser real no se multiplica sino en virtud de individualidades reales, jamás en virtud de juicios de la inteligencia, relaciones y meras referencias."

zarse, se denomina *voluntad eficaz* (*irada*). En cuanto que da de hecho la existencia al ser contingente, se llama *poder* (*codra.*)"

III.—Teología esotérica.

A pesar de esta doctrina, esencialmente *motázil,* sobre la naturaleza, puramente lógica o ideal, de los atributos divinos, Abenarabi se hace la ilusión de mantenerse dentro de la ortodoxia *axarí,* al estudiar en particular cada uno de ellos. En general, puede asegurarse que su teología exotérica se ajusta, en casi todo lo esencial, al credo de los teólogos ortodoxos. Su *Aquidat alauam* o *Símbolo de la fe para el pueblo,* inserta en el *Fotuhat* (I, 44), no difiere, en el fondo, de la que Algazel había consagrado con su autoridad en la primera parte del *Ihía* (1); pero no hay que dar gran valor al contenido de este *Símbolo,* porque Abenarabi, como otros muchos sufíes, reservaba para un exiguo número de escogidos discípulos otra teología esotérica, prohibiéndoles enseñarla al vulgo de los fieles profanos. De esa su otra teología esotérica aparecen incidentalmente en el *Fotuhat* afirmaciones fugaces que están en contradicción más o menos abierta con su *Símbolo* para el vulgo. Sirvan de ejemplo, como casos típicos, los dos siguientes: uno es aquel en que intenta justificar la tesis de Avicena y de los demás peripatéticos musulmanes, según los cuales Dios no conoce los seres singulares (2).

"Los que dicen que Dios no conoce los singulares, no quieren negar a Dios la ciencia de ellos; lo único que se proponen es afirmar que respecto de Dios no cabe innovación de conocimiento de cosa alguna y que el conocimiento de los singulares va implicado en su ciencia de los universales."

El otro caso es aquel en que Abenarabi profesa abiertamente la herética doctrina de los mismos filósofos que negaban a Dios el libre albedrío (3):

"No es lícito denominar a Dios *libre,* porque Dios no obra cosa

---

(1) Cfr. Asín, *Algazel, Dogmática,* 233-282.

(2) *Fotuhat,* I, 364. Cfr. Asín, *Algazel, Dogmática,* pág. 749.

(3) El texto es del *Fotuhat,* citado por Sprenger en su *Dict. of the technical terms,* 555. Cfr. *Inxá* (edic. Nyberg), pág. 10.

alguna por elección libre, sino que todo lo hace según lo que exige y reclama el universo por sí mismo, y el mundo por sí mismo no exige sino este modo de ser que de hecho posee. No es, por tanto, Dios libre."

Claro es que estas audacias contra la fe ortodoxa aparecen casi siempre hábilmente ocultas tras el velo de textos alcoránicos o de hadices, interpretados de manera alegórica. Jamás podrá encontrarse en las obras de Abenarabi un capítulo *expresamente* consagrado a explicar las tesis dogmáticas de su teología esotérica no ortodoxa. Es cierto, sin embargo, que en su prólogo del *Fotuhat* (I, 50) inserta una *Aquidat ahli alijtisás* o *Símbolo de la fe para los elegidos;* pero las tesis o teoremas que contiene son tan breves, están escritas en un estilo tan conciso y con un tecnicismo tan oscuro, que es difícil extraer de ellas datos seguros y completos. Por otra parte, aunque esta *Aquida,* especial para los sufíes iniciados, fué publicada aparte por su mismo autor con el título de *Almaarifa* (Cfr. *Fotuhat,* I, 47, 58), no añadió en ella a dichas tesis explicación ni demostración alguna. Abenarabi se excusa de este silencio diciendo que quien la desee podrá encontrarla esparcida en mil lugares de su *Fotuhat,* en los que incidentalmente alude a esas tesis de su teología esotérica.

El objeto de esta teología es el conocimiento intuitivo de Dios, en lo que de su esencia puede alcanzar el entendimiento humano, ayudado por la iluminación divina. En varios estudios anteriores hemos trazado ya las líneas generales de esta teología esotérica de Abenarabi, que, en suma, no es otra cosa sino un panteísmo mixto de emanatista e inmanente, que parte del concepto plotiniano de Dios-Unidad Absoluta, para explicar luego la multiplicidad aparente de los seres todos del cosmos mediante la emanación decadente y progresiva de las cinco hipóstasis del *Uno*: *Materia espiritual, Intelecto, Alma, Naturaleza* y *Materia corporal* (1). En dichos estudios he señalado asimismo las fuentes neoplatónicas de este panteísmo de Abenarabi y su filiación *masarrí* o pseudoempedoclea. Huelga, por tanto, insistir aquí de nuevo sobre este cuadro general, que el lector podrá

(1) Cfr. Asín, *Mohidín, La Psicología* y *Abenmasarra* (op. cit.).

encontrar en dichos estudios (1). Interesa, en cambio, descender ya de aquellas generalidades del sistema a sus desenvolvimientos analíticos y más particulares. Ya hemos dicho que el propio Abenarabi en el prólogo de su *Fotuhat* se excusaba de demostrar *ex professo* las tesis de su teología esotérica porque a través de los cuatro tomos de dicho libro habíalas ido exponiendo repetidas veces. No era, pues, tarea fácil la de rebuscarlas en la frondosa maraña de los miles de páginas que el *Fotuhat* contiene. Gracias a lecturas pacientes durante años, hemos logrado, no obstante, topar con algunas de esas tesis más características, entresacadas de los pasajes más heterogéneos. Tales como aparecen, sin propósito de sistematización orgánica, vamos, pues, a insertarlas seguidamente, a título de documentos que puedan contribuír a una síntesis futura. Nuestra labor se reducirá tan sólo a traducirlas anotadas y a ordenarlas en serie que se aproxime lo posible a las exigencias de cierta coherencia lógica que, aparentemente al menos, las enlace entre sí. Lo abstruso e insólito del tecnicismo daña no poco a la clara percepción de las ideas de Abenarabi; pero la repetición de las mismas ideas en varios pasajes diferentes ayuda a disipar la oscuridad. No extrañará por esto que para cada tesis aduzcamos reiterados textos del *Fotuhat*.

1.—*La unidad absoluta de la esencia divina.*

El Ser Primero, considerado en sí mismo, sin relación con los demás seres, es una esencia, dotada de unidad numérica, (como todos los seres, incluso los múltiples o compuestos) y de

(1) Después de ellos publicó Nyberg (apud *Kleinere Schriften des Ibn al-Arabí*, págs. 29-160) un bosquejo del sistema teosófico de nuestro autor, basado sólo en el texto de tres opúsculos: *Inxá, Ocla y Tadbirat*. Ese bosquejo abarca los temas siguientes: El ser y el no-ser y la teoría del conocimiento. Las tres categorías metafísicas. Dios y el mundo. Doctrina general de los atributos. Dios y divinidad. La mitología de los nombres divinos. El cosmos. El hombre. El Profeta y la jerarquía mística. La psicología metafísica. La materia prima. La idea de logos. Huelga notar que estos mismos temas reaparecen y con mayores desarrollos en el *Fotuhat*, del cual extraemos nosotros la doctrina de Abenarabi, en éste como en nuestros anteriores estudios. El bosquejo de Nyberg es interesante, sobre todo, por el estudio que hace de las fuentes de Abenarabi.

unidad metafísica, es decir, de simplicidad, tan absoluta, que de ella no cabe predicar ningún atributo o nombre, ni tampoco negarlo, pues la afirmación y la negación de cualquier predicado, incluso el de la unidad, implica ya asociación de predicado y sujeto, es decir, una esencia múltiple y no una o absolutamente simple.

"De la unidad de la esencia divina, en sí misma considerada, no conocemos cuál sea la *quiddidad* que nos permita formular sobre ella juicio alguno, porque ni ella se asemeja a cosa alguna ni cosa alguna se asemeja a ella. De modo que, para hablar de la esencia de Dios, el hombre inteligente tiene que limitarse a referir las noticias que de parte del mismo Dios se le comunican. Y aun de esas noticias ignoramos la relación que envuelven respecto de Dios, porque ignoramos qué es Dios. Lo único que podemos hacer es creer de El lo que El ha dicho y lo que ha enseñado. Las pruebas filosóficas y teológicas, en efecto, no alcanzan más que a negar de Dios toda semejanza con las criaturas. Este es el método aproximativo, sobre el cual están unánimes la mayoría de los sabios que emplean la investigación racional."

"El que busca la unidad de la esencia divina por la luz de la fe, sobreañadida a la luz de la razón (luz de la fe con que se alcanza la felicidad y que no es fruto de razonamiento alguno, sino únicamente efecto de la protección divina para el hombre que la posee), se encuentra con que el objeto sobre el cual recae su acto de fe es la veracidad de Dios en lo que le ha referido respecto de sí mismo; el objeto de su fe no es más que esto tan sólo. La revelación del misterio envuelto en esas noticias referidas, ya se debe a otra luz, distinta de la luz de la fe, aunque inseparable de ella."

"Esta nueva luz es la que le revela al hombre la unidad de sí propio y la unidad de todo ser, en virtud de la cual unidad se distingue todo ser de los demás. Haya o no haya entre los seres algún atributo común, es forzoso que cada uno de ellos tenga esa unidad individual que lo distinga de todos los otros seres. Pues bien: cuando al místico se le revela esta luz de la unidad individual de los seres, conoce con toda certeza, por dicha luz, que Dios tiene también una unidad que le es propia. Si esta unidad se identifica con Dios mismo, Dios será Uno en esencia (1) y Uno en grado (2)."

"Sabe entonces, con certeza, que la esencia divina tiene una in-

(1) احدى الذات, es decir, *simple*.

(2) احدى المرتبة, es decir, *único*.

dividualidad que le es propia, la cual se identifica con ella. Que es lo que quiere decir el verso de Abulatahía" (1):

"En toda cosa hay un signo propio de ella
El cual indica que es única."

"Y este signo es la unidad individual de todo ser cognoscible, igual si es múltiple, que si no lo es, porque también la multiplicidad tiene su unidad peculiar, que jamás la tienen los demás seres."

"La unidad individual de que hablamos es un atributo de negación en realidad, pues no depende de la afirmación de alguien que la suponga en el ser, según opinan algunos de nuestros compañeros. El que dice que él hace uno al Uno, y con estas palabras quiere significar la unidad absoluta y metafísica, no está en lo cierto... El Uno no es uno más que por sí mismo y para sí mismo. Los que siguen el camino de Dios, los místicos, ven que la unidad divina, desde el momento que se la afirma, es ya una asociación, porque el Uno, que lo es por sí mismo, no es Uno por causa de afirmar tú que lo es. No eres, pues, tú quien das firmeza a su Unidad con tu afirmación; antes al contrario, El por sí mismo es quien se afirma; tú conoces que El es Uno, pero no eres tú el que da fuerza a su unidad. Y por eso dice uno de nuestros compañeros que todo el que afirma que Dios es Uno, reniega de El, porque al Uno no es posible hacerlo Uno, no es de ello susceptible; si lo fuera, sería dos: la unidad suya propia y la unidad que le atribuye el que afirma que es Uno; sería, pues, uno por sí mismo y uno por la unidad que otro le afirma. Estaría, por tanto, dotado de dos unidades, lo cual implicaría la negación de que es Uno. Ahora bien: repugna lógicamente afirmar una cosa que envuelve su propia negación."

"De aquí que, en realidad, la unidad de la esencia divina debe compararse con toda propiedad a un reposo (2) exterior e interior. Porque tan pronto como Dios habla, crea, y así que crea, asocia a su unidad otros seres. El reposo, en cambio, es una cualidad de privación; y así le queda a Dios la unidad de su ser, porque no se introduce asociación alguna en ella, sino mediante la creación de las cosas, las cuales, por razón de sus varias esencias, implican determinadas relaciones de naturaleza varia, que a su vez exigen multiplicidad en los conceptos, por más que la sustancia sea una."

---

(1) Poeta clásico, nacido en el Hichaz, en el siglo VIII de J. C., cuyos versos se caracterizan a menudo por cierto fondo filosófico y ascético.

(2) A juzgar por el contexto, parece debiera leerse سكوت (silencio) y no سكون (reposo).

"Esta es la ciencia infusa de la unidad de la esencia divina, ciencia que la razón filosófica no puede alcanzar" (1).

"El místico llega, en su ascensión contemplativa, a un grado en el cual ve intuitivamente que la misma negación de todo antropomorfismo respecto de Dios (*tanzih*), limita, individualiza, concreta a Dios. Extiende la vista por encima del mundo entero, del ideal, del espiritual, del corpóreo, y no encuentra en su contemplación qué conviene negar de Dios. Ya entonces le parece insostenible aquella negación de todo antropomorfismo, que hasta entonces imaginó aceptable; ni tampoco cree sostenible el antropomorfismo (*taxbih*). Ya no hay manera alguna, para él, de denominar a Dios."

"Pues no existe, sino Dios; no existe cosa alguna distinta de El;
No existe sino la Unidad de las Unidades."

"En ese grado, no es aceptable ni el *taxbih* ni el *tanzih*. Negando el *tanzih*, se declara que Dios es indefinible. Negando el *taxbih*, se afirma que Dios es inconmensurable." (2)

2.—*La multiplicidad relativa de los nombres divinos y su influjo eficiente en la existencia de los seres.*

Esta tesis es una de las más características de la teología esotérica de Abenarabi. El tránsito de la unidad absoluta del Ser Primero a la multiplicidad de los seres del cosmos se explica por ella. Los nombres divinos que la revelación islámica consigna son para Abenarabi algo así como las ideas seminales que en la mente de Dios existen *ab aeterno* y a cuya imitación

(1) *Fotuhat*, II, 383; Cfr. II, 73, 83, 91, 102.

(2) *Fotuhat*, II, 374. Cfr. *Tarifat* del Chorchani, 141,62 y 7. "Se denomina *Grado de la unidad* (مرتبة الاحدية) aquel en el cual se toma la esencia del ser con la condición de no asociar con ella cosa alguna. Es, pues, el grado en que se destruyen todos los nombres y atributos. También se le llama *suma de la suma* (جمع الجمع), *esencia de las esencias* (حقيقة الحقائق) y la niebla (العماء)".

"La esencia de las esencias es el *grado de la unidad*, que resume a todas las esencias y se la llama también grado del compendio (حضرة الجمع) y del ser."

"*Uno* es el nombre de la esencia [divina], considerada sin la enumeración de los atributos, nombres, relaciones y determinaciones."

"La *Unidad* es la esencia [divina], considerada en cuanto tal [من حيث هي هي], sin negarla ni afirmarla."

vienen a la existencia en el tiempo las varias categorías de los seres particulares. Esta tesis, neoplatónica en su origen, aparece ejemplificada, más bien que demostrada, mediante una bella alegoría teológica, en la cual se imagina cierto consejo de los nombres y atributos divinos, personificados como si fuesen ministros de la Divinidad. Reunidos en parlamento, estudian y discuten el problema de la creación del mundo, cuyas etapas sucesivas son encomendadas a cada uno de los nombres divinos al cual compete su realización. El interés mayor de esta alegoría teológica nace de su sorprendente semejanza con otra que Lulio empleó, en su *Liber de civitate mundi,* aunque para fines morales y no metafísicos. Como Abenarabi, Lulio también imagina que en presencia de Dios tiene lugar un concilio o parlamento de los diez y seis atributos divinos (que él llama *dignitates,* voz que es traducción de la arábiga *hadra,* usada por Abenarabi). Ante este consejo comparece Lulio, acompañado de las virtudes teologales y cardinales, para exponer los males del mundo, que está a punto de perecer, víctima de los pecados mortales y de los enemigos del alma. Cada virtud, primero, y cada atributo o *dignidad* de Dios, después, van tomando la palabra sucesivamente para dar su opinión y proponer el remedio oportuno. Lulio, acabado el concilio, recibe de la justicia divina el encargo de ir a la Curia romana y a los príncipes cristianos a presentarles el acuerdo tomado por el consejo de las divinas dignidades, para que el mundo no sea destruído por Dios en pena de sus pecados. Excúsase Lulio con los fracasos repetidos de toda su vida, pues en todas partes se le hace objeto de befa, y termina resolviéndose a ir a los sarracenos para convertirlos a la fe católica, ya que los cristianos no le hacen caso. Se ve, pues, por este somero resumen, que Lulio aplicó a un objetivo moral el mismo artificio literario que Abenarabi imaginó para demostrar su teoría del influjo de los nombres divinos en la creación del cosmos (1).

---

(1) El ms. luliano que contiene el *Liber de civitate mundi* existe en la biblioteca Vaticana. Cfr. Ramón de Alós, *Los catálogos lulianos* (Barcelona, 1918), pág. 10. Debo a la amabilidad del señor Alós el generoso préstamo de la copia fotográfica del ms., cuyo breve resumen doy arriba.

"Están dotados los nombres divinos del lenguaje de acción que suponen sus respectivas esencias. Aplica tu atención a escucharlo. Pero no estimes que en los nombres divinos haya multiplicidad numérica, ni tampoco suma real [cuando leas esta narración alegórica que voy a hacer]. Porque lo único que quiero presentar aquí es el modo orgánico con que están ordenadas entre sí unas esencias inteligibles que, si son muchas en número, no es por razón de sus entidades individuales, sino por razón de sus relaciones."

"La esencia de Dios es, en efecto, una sola y simple, por razón de sí misma; pero conocemos —por razón de nuestra propia existencia, indigencia y contingencia— que necesitamos de un Ser que resuelva esta nuestra contingencia y en el cual se funde nuestro ser; conocemos que entre este fundamento y nuestra existencia tienen que establecerse forzosamente relaciones varias, a las cuales el autor de la revelación divina llama *Los Nombres bellísimos* (nombres que Dios mismo se ha aplicado a sí propio, dentro de la acepción que tienen privativa de Dios, es decir, en cuanto exclusivos de su Ser necesario). Tras esta previa aclaración diré acerca del origen del influjo decisivo de Dios para resolver la contingencia del mundo meramente posible, lo que sigue:"

"A presencia de Dios tuvieron una reunión los nombres divinos. En ella, examinadas las esencias y significados de cada nombre, vieron que reclamaban por su naturaleza la manifestación, en la realidad, de los objetos por cada nombre significados, a fin de que la individualidad de cada nombre quedase bien distinguida por sus efectos; porque el creador (que es el decretador, el sabio, el organizador, el distinguidor, el productor, el informador, el conservador, el vivificador, el mortificante, el fin último, el remunerador y todos los otros nombres divinos, examinaron sus propias esencias y no vieron que existiese criatura ni cosa gobernada, ni separada, ni conservada, y dijeron: "¿Cómo haríamos para que apareciesen estas cosas concretas, las cuales sirviesen de manifestación de nuestros conceptos y fuesen la epifanía de nuestro imperio?"

"Dirigiéronse entonces los nombres divinos (que, después de creado el mundo, son exigidos por algunas esencias de éste) al nombre *el productor* y le dijeron:"

"¿Puede ser que vengan a la existencia esas cosas concretas y así se manifiesten al exterior nuestros conceptos y quede afirmado nuestro imperio? ¡Porque en el modo de ser que nosotros ahora po-

---

Nótese que uno de los capítulos del libro lleva por título *De consilio divinarum dignitatum*. Sobre la voz *dignitas* y su modelo árabe (*ḥadra*), cfr. Asín, *Abenmasarra*, 155. Abenarabi resume la alegoría de los nombres divinos en su *Inxá* (edic. Nyberg), pág. 37.

seemos no cabe suponer influjo alguno nuestro!" Respondió *el productor*: "Eso es de la competencia del nombre *el poderoso,* pues yo estoy subordinado bajo su vigilancia."

"Porque el origen de todo esto arrancó de que los seres contingentes, en el estado de su no-ser, vinieron como mendigos a hacer una humilde petición a los nombres divinos, diciéndoles: "La nada nos tiene privados de vista: ni nos vemos los unos a los otros, ni tampoco podemos conocer el derecho que sobre nosotros seguramente tenéis. Si vosotros hicieseis que se manifestaran al exterior nuestras individualidades concretas, si nos revistierais con el manto del ser, nos haríais un gran beneficio y nosotros os rendiríamos el homenaje de glorificación y engrandecimiento que os es debido. Además, vuestro imperio sería algo real y verdadero, si nosotros fuésemos algo manifiesto *en acto;* porque ahora vosotros sois nuestros reyes, pero sólo *en potencia* y aptitud. Por consiguiente, lo que os pedimos, más es para vosotros aún que para nosotros."—"Esto que dicen los seres contingentes —respondieron los nombres divinos— es exacto en verdad." Y se resolvieron a pedirlo, como antes hemos explicado. Así, pues, que llegaron al nombre *el poderoso,* díjoles éste: "Yo estoy bajo la vigilancia de *el volente.* De modo que yo no doy el ser a un individuo de vosotros sin que *el volente* lo individualice. Por sí mismo el ser posible no me es a mí posible, antes de que *el ordenador* le traiga a ese ser contingente la orden de su señor. Cuando le manda que le haga existir y le dice "Se", entonces ya me es a mí, por su esencia, posible, y quedo ya relacionado con su efección, e inmediatamente lo hago existir. Marchaos, pues, al nombre *el volente* y puede ser que él decida y haga que prepondere la hipótesis del ser sobre la del no-ser. Entonces nos reuniremos *el ordenador, el elocuente* y yo, y os haremos existir."

"Marcháronse, pues, los seres contingentes al nombre *el volente,* y le dijeron: "Hemos pedido al nombre *el poderoso* que diese la existencia a nuestros individuos; pero él encomienda este asunto a ti. ¿Qué decides?" Este les respondió: "Verdad dijo *el poderoso;* pero yo no tengo noticia alguna de lo que el nombre *el sabio* haya juzgado respecto de vosotros, es decir, si en su ciencia preexiste *ab aeterno* el designio de vuestra creación —y, en este caso, yo decidiré— o no preexiste; porque yo estoy subordinado a la vigilancia del nombre *el sabio.* Idos, pues, a él y contadle vuestra historia."

"Fuéronse entonces al nombre *el sabio* y le refirieron lo que había dicho *el volente.* Respondió *el sabio*: "Dijo verdad *el volente.* Pues bien: en mi ciencia preexiste, efectivamente, el designio de vuestra creación; pero la buena educación exige antes otra cosa, pues hay una Realeza, digna de todo respeto, que nos vigila y que es el nombre *Dios.* No tenemos, pues, otro remedio que pre-

sentarnos a El todos, ya que El ocupa el grado jerárquico de la unión."

"Reuniéronse, pues, los nombres todos en presencia de *Dios*, el cual les dijo: "¿Qué tenéis?" Refiriéronle la historia y El les contestó: "Yo soy un nombre que compendia y resume las esencias de todos vosotros; pero no soy otra cosa que un signo representativo de una realidad, que es una Esencia Sacrosanta dotada de atributos de perfección, meramente negativos. Esperadme, pues, que voy a entrar a ver a la realidad significada por mí."

"Penetró a donde esta realidad estaba y le refirió lo que los seres contingentes habíanle dicho y lo que los nombres divinos habían tratado entre sí. Respondióle: "Sal y di a cada uno de los nombres que se pongan en relación con lo que en los seres contingentes reclame la esencia de cada nombre; porque yo soy simple por mí mismo, en cuanto a mi ser. Los seres contingentes no reclaman más que relacionarse con mi grado; pero los nombres divinos tienen todos ellos su grado; y el mío propio es el del nombre *el simple,* nombre en el cual, tomado en su sentido esencial y absoluto, no comunica conmigo ni uno tan sólo de los nombres divinos, de los grados jerárquicos y de los seres contingentes."

"Salió el nombre *Dios* y, acompañado del nombre *el locuente,* interpretó a los seres contingentes y a los nombres todo lo que la Esencia le había ordenado. En consecuencia, pusiéronse en relación *el sabio, el volente, el locuente* y *el poderoso,* y apareció el primero de los seres contingentes, en virtud de la acción individualizadora de *el volente* y el designio de *el sabio.*"

"Pero, tan pronto como los individuos concretos aparecieron, manifestándose ya en la realidad objetiva los influjos de los nombres divinos, y tan pronto como unos seres dominaron y sometieron a otros en virtud de sus respectivas relaciones con dichos nombres, surgió entre aquéllos tan grande disputa y litigio que dijeron: "Mucho nos tememos que nuestra armónica organización se destruya y volvamos a la nada en que yacíamos." Y seguidamente llamaron la atención de los nombres divinos acerca de este peligro que a los seres les había sido sugerido por dos de los nombres, *el perspicaz* y *el organizador,* y les dijeron: "Si vuestras influencias sobre nosotros estuviesen ajustadas, ¡oh, nombres!, a una medida fija y obedeciesen a un criterio determinado por un jefe, al cual os sometierais todos y que se encargase de conservar nuestro ser y vuestro influjo sobre nosotros, con seguridad que sería mejor para nosotros, y para vosotros. Id, pues, a *Dios,* a ver si El pone al frente de todos vosotros a uno que señale a cada cual un límite infranqueable. De otra manera, pereceremos nosotros y quedaréis vosotros ociosos."

"Realmente lo útil y lo discreto es eso", dijeron los nombres di-

vinos. Y lo hicieron así; pero pensaron que para aquel asunto les bastaba con el nombre *el organizador* y a él se lo encomendaron. Este exclamó: "Yo lo arreglaré"; y después de entrar adonde *Dios* estaba, salió trayendo una orden divina para el nombre *el señor,* al cual le dijo: "Haz lo que la conveniencia reclame, para que continúen existiendo los individuos concretos de estos seres contingentes." Y tomó por ministros, que le ayudasen a realizar aquella orden, a *el organizador,* como primer visir, y a *el distinguidor,* como visir segundo" (1).

"La mayor parte de los sabios, según Dios, es decir, los que por contemplación conocen la esencia real de las cosas, no se explican de otro modo el origen del mundo, sino atribuyéndolo a la dependencia que el mundo guarda, desde toda la eternidad, con la ciencia divina; es decir: Dios dió el ser a aquello que *ab aeterno* sabía que El había de darle el ser. Hasta aquí llega el conocimiento de la mayoría de los hombres en este problema. Mas nosotros, y aquellos a quienes Dios ha ilustrado como a nosotros, nos hemos enterado de algo más que eso. Y es lo siguiente":

"Cuando tú examinas el mundo y analizas sus esencias y relaciones, encuentras que estas relaciones y esencias son limitadas en número; que de los grados y categorías de las cosas hay una cantidad fija; que los géneros todos se reducen a dos: seres semejantes y seres diferentes. Cuando te has dado cuenta de ello, piensas que esto debe de tener su misterio sutil y su razón admirable, cuya esencia no pueden alcanzar los más perspicaces razonamientos y especulaciones, porque tiene que ser fruto de la ciencia infusa."

"Sábete, pues, que *los Nombres bellísimos* de Dios son los que influyen en este mundo y son las llaves del *Ser Primero,* llaves que nadie conoce sino El (2). Cada esencia de este mundo tiene uno de los nombres divinos como señor propio suyo. Entiendo por *esencia* a cada esencia común a todos los individuos de un género. Y digo que el señor de cada esencia es uno de los nombres, al cual aquélla sirve como esclava y bajo cuyo imperio existe. Y aunque te parezca que a veces un solo ser reúne en sí los nombres de muchos

---

(1) *Fotuhat,* I, 421. Para precisar mejor la función encomendada a estos dos *visires,* conviene saber que sus nombres están derivados de este texto alcoránico (XIII, 2): يدبّر الامر يفصّل الايات, en el cual los verbos دبّر *gobernar* y فصّل *distinguir,* tienen según Abenarabi (*Fotuhat,* III, 389), el valor respectivo de *decretar* y *realizar.*

(2) Llama a los *Nombres* "llaves" porque con ellos *abre* Dios el mundo, es decir, crea.

seres, no es como tú te imaginas, porque si examinas ese ser encontrarás en él tantos aspectos o puntos de vista como corresponden a los varios nombres que lo denominan. Esos aspectos son las esencias a que me refiero. Sirva de ejemplo un ser cualquiera simple, indivisible; v. g., el átomo corpóreo. En él se conciben esencias numéricamente distintas, que exigen otros tantos nombres divinos. En efecto: considerado el átomo en cuanto a su creación, supone el nombre divino *el poderoso;* la perfección y el esmero con que ha sido creado depende de *el sabio;* su individualidad propia depende de *el volente;* su objetividad *extra mentem* supone *el vidente,* etcétera, etc. De modo que, aun tratándose de una cosa simple, tiene todos estos aspectos y otros muchos que no he señalado. Cada uno de ellos, a su vez, tiene otros muchos aspectos, los cuales dependen de otros tantos nombres divinos, y que yo denomino *esencias segundas,* cuya determinación precisa es difícil, mucho más por el método de la ilustración mística."

"Examinando, pues, tan sólo las esencias *madres,* de que no es posible prescindir, advertiremos que sus correspondientes nombres, que también son como las matrices de todos los nombres, es fácil investigarlos, y con esta averiguación quedará cumplido nuestro objeto, porque será después factible el pasar desde estas madres a sus hijas, lo mismo que el reducir las hijas a sus madres."

"Cuando examinas las cosas todas cognoscibles en el mundo superior e inferior, encuentras que los siete nombres divinos, apellidados *atributos* por los teólogos, las comprenden a todas ellas, en su significado. Esto lo hemos explicado por extenso en nuestro libro titulado *Formación de los círculos* (1). Pero en este libro [es decir, en el *Fotuhat*] no es mi propósito tratar de estas siete *madres,* llamadas *atributos,* sino tan sólo de aquellas *madres* que son necesarias para explicar la creación del mundo. Los siete nombres *madres* son el *vivo,* el *sabio,* el *volente,* el *poderoso,* el *locuente,* el *generoso* y el *justiciero.* Estos nombres son como las *hijas* de otros dos: el *organizador* y el *distinguidor.*"

"El *vivo* implica tu inteligibilidad, antes y después de tu existencia real (2). El *sabio* implica en su concepto la equilibrada perfección de tu ser; y, antes de que fueses creado, a él hay que atribuír el decreto y plan de que existieses. El *volente* es la causa de tu individuación. El *poderoso* explica tu no-ser. Al *locuente* hay que atribuír tu eternidad. El *generoso* es la razón suficiente de tu

(1) Cfr. *Autobiografía cronológica,* § 19.

(2) Es decir: esta realidad que en ti existe (y que también existió en ti antes de tu creación), tu inteligibilidad se explica sólo porque Dios es un ser *viviente,* y por tanto, *inteligente,* o, mejor, *consciente.* Cfr. *Mácsad,* de Algazel, pág. 95.

creación efectiva. Al *justiciero,* en fin, hay que recurrir para explicar el rango o grado que ocupas en la jerarquía de los seres."

"Los nombres divinos fundamentales, desde otro punto de vista, es decir, sin relación al mundo, son *cuatro* solamente: El *vivo,* el *locuente,* el *oyente* y el *vidente.* En efecto: con sólo suponer que Dios oye su propio verbo interior y ve su propia esencia, queda ya completo su ser esencial sin relación al mundo."

"La causa que impulsó a los nombres matrices a dirigirse al nombre *Dios* en súplica de que crease a los seres individuales del mundo, fueron todos los demás nombres divinos. Dos fueron los primeros que se levantaron a pedir la existencia del mundo: el *organizador* y el *distinguidor,* a ruegos del nombre *el rey.* Tan pronto como ambos orientaron su influjo en dirección al principio del cual había de traer su origen el Paradigma o modelo (*mitsal*) que existe en el seno del nombre *el sabio,* vino a la existencia este Paradigma, sin que esto quiera decir que a su existencia precediese la nada con anterioridad temporal, pues tan sólo le precede con anterioridad de grado o naturaleza, como la salida del sol precede al principio del día con anterioridad de grado y no de tiempo, ya que ambos fenómenos son simultáneos, pero el uno es causa del otro. De esta misma manera hay que entender el origen del Paradigma."

"Y cuando aquellos dos nombres ejercieron su influjo de síntesis y análisis sobre el mundo (sin que a este influjo precediese en ambos ignorancia de él), y tan pronto como la forma del Paradigma fué producida en el seno de *el sabio,* este nombre se puso en relación con el Paradigma, igualmente que se había ya puesto en relación con la forma, de la cual había sido hecho el Paradigma, por más que esa forma era invisible, puesto que no existía, según explicaremos en el capítulo de la existencia del mundo."

"Por tanto, dichos dos nombres son los primeros del mundo. El nombre *el organizador* es el que determina con certeza el momento temporal de la creación decretada *ab aeterno.* Pónese entonces en relación con este momento el nombre *el volente,* sin salirse de los límites que le ha fijado *el organizador* al producirlo y organizarlo. Pero ambos nombres no hacen nada de la creación del Paradigma en el seno de *el sabio,* sin la cooperación de los restantes nombres, si bien éstos cooperan tras el velo de dichos dos (a los cuáles, por ello, se les debe el nombre de jefes) y sin darse cuenta de que cooperan hasta tanto que comienza a existir la forma del Paradigma. Entonces, cuando los nombres ven en este Paradigma las esencias que contiene análogas a ellos, se ven arrastrados por ellas a amarlas apasionadamente; pero aunque cada nombre ama con pasión a la esencia que le es análoga en el Paradigma, no

puede obrar sobre ella, porque el modo de ser del Paradigma no es capaz de recibir dicho influjo. Aquel deseo, aquel amor es, pues, el que les mueve a los nombres a pedir, a procurar, a apetecer la creación de la forma concreta de aquel Paradigma, a fin de que aparezca, de modo manifiesto, el imperio de ellos y sea una verdad la realidad de su existencia; porque no hay cosa que más preocupe al poderoso que el no encontrar otro poderoso a quien dominar para humillarlo bajo su imperio y realizar así el triunfo de su poder; ni hay tampoco más grave preocupación que la del rico que no encuentra a nadie que necesite de su riqueza."

"Así, pues, todos esos nombres dirigiéronse a sus jefes, es decir, a los siete que hemos antes mencionado, pidiéndoles con instancia la creación de la realidad concreta de ese Paradigma que ellos han visto en el seno de *el sabio,* y la cual se llama *el mundo.* Cuando los nombres todos dirigiéronse a los jefes y éstos al nombre *Dios,* éste fué a la *Esencia divina* (en cuanto independiente de los nombres) pidiéndole llevase a la realidad lo que a El le pedían los nombres. Y el Ser benéfico y generoso otorgó aquel favor diciéndole: "Dí a los jefes que se pongan en relación con el hecho de la "creación del mundo, según lo que de cada uno de ellos reclame "su esencia." Salió entonces a ellos el nombre *Dios* y contóles lo sucedido. Con lo cual ellos volviéronse presurosos, alegres y regocijados. Y así continuaron sin cesar. Y dirigieron sus miradas a la realidad que mencionaremos en el cap. 6.º de este libro y crearon el mundo, según explicaremos en los capítulos siguientes" (1).

"Los nombres bellísimos de Dios son relaciones. Pero unos son como los jefes y otros como los guardias suyos. Unos son necesarios a los seres contingentes con necesidad natural. Otros no son necesarios. Otros dicen relación a Dios con más fuerza que a las criaturas."

"Los necesarios absolutamente al ser contingente son: *el viviente, el sabio, el volente* y el que por revelación esotérica se denomina *el locuente,* y por razón filosófica, *el poderoso.* La existencia de estos cuatro es exigida esencialmente por las criaturas. En estos cuatro se funda la φύσις o naturaleza del cosmos, en la cual, a su vez, se fundan los cuatro elementos, y en éstos las cuatro calidades físicas, y en éstas las cuatro categorías ontológicas: sustancia, accidente, tiempo y espacio."

"Todos los nombres restantes son como guardias de estos cuatro. A ellos siguen en orden dos nombres: *el distinguidor* y *el organizador.* Tras ambos vienen *el generoso* y *el justiciero*" (2).

(1) *Fotuhat,* I, 128. Cfr. II, 74-75; 463.
(2) *Fotuhat,* III, 576.

He aquí ahora el catálogo que en otro pasaje del *Fotuhat* (II, 523) redactó Abenarabi de los nombres divinos que ejercen un determinado influjo en la existencia de los seres todos del mundo ideal y real, eterno y temporal, celeste y sublunar, asignando a cada nombre su efecto correspondiente.

El Nuevo (البديع).—El Intelecto primero.
El Suscitador (الباعث).—El Alma universal.
El Oculto (الباطن).—La Naturaleza universal.
El Postrero (الآخر).—La Materia universal.
El Manifiesto (الظاهر).—El Cuerpo universal.
El Sabio (الحكيم).—La Forma universal.
El Comprensor (المحيط).—El Trono divino.
El Generoso (الشكور).—El Escabel divino.
El Rico (الغني).—La esfera suprema, no estrellada: la producción de los días, debida al movimiento de ella.
El Predestinador (المقدر).—La esfera de las estrellas fijas y de las mansiones celestiales: la determinación de las formas de las estrellas en la concavidad de esta esfera, y la determinación de ella para ser suelo del paraíso y techo del infierno.
El Señor (الربّ).—La esfera del cielo 1.º y del *Loto del término* y su planeta.
El Perspicaz (العليم).—La esfera del 2.º cielo y su planeta.
El Dominador (القاهر).—La esfera del 3.er cielo y su planeta.
La Luz (النور).—La esfera del 4.º cielo, que es el corazón del cuerpo del mundo compuesto. Item: la creación del sol, acompañada de la creación del día y la noche, y la infusión de los espíritus particulares en los fetos humanos.
El Formador (المصوّر).—El 5.º cielo y su planeta: aparición de las formas de los espíritus, cuerpos y conocimientos; el hermoseamiento del mundo.
El Definidor (المحصي).—El 6.º cielo con su planeta: el equilibrio y justa ponderación del mundo.
El Enérgico (المبين).—El cielo 7.º, que es el de este mundo de acá abajo, y su astro, que es la luna.
El Opresor (القابض).—El *éter*, que es el *fuego* elemental, y las estrellas cadentes que de él se engendran.
El Viviente (الحيّ).—El aire, principio vital del mundo, y los meteoros fríos, como la nieve, etc., que en él se manifiestan.

El Vivificador (المحيي).—El agua, materia vital del mundo.
El Mortificador (المميت).—La tierra elemental.
El Eximio (العزيز).—Los minerales.
El Conservador (الرزاق).—Los vegetales.
El Humillador (المذل).—Los animales irracionales.
El Fuerte (القوي).—Los ángeles.
El Sutil (اللطيف).—Los genios buenos y los malos.
El Sintetizador (الجامع).—El hombre.

"Entiéndase que cada uno de estos nombres influye en el origen de su respectivo efecto, no *exclusiva,* sino *principalmente,* pues en todos los efectos influyen *todos* los nombres divinos que dicen relación al mundo, aunque en mayor grado unos que otros" (1).

3.—Realidad de los universales.

Los nombres divinos, a cuya imitación y por cuyo influjo existen las cosas singulares del cosmos, tienen realidad en estas cosas singulares y en sí mismos, aunque tal realidad no implica su multiplicación numérica (2).

"Has de saber que las cosas universales, los atributos comunes a Dios y al hombre, por cuya virtud se verifica el enlace entre ambos, aunque no tengan existencia en sí mismos, fuera del entendimiento, por ser cosas inteligibles, cognoscibles, que indudablemente están en la mente y tienen, por lo tanto, la existencia esa mental, permaneciendo ocultas, sin poder existir fuera de la mente, en cuanto inteligibles, sin embargo, no dejan de ser, a la vez, no se privan de ser, realidades individuales. A ellas compete toda afirmación e influjo, porque son la forma de los nombres divinos y, por ende, la causa de todo lo que existe real e individualmente. Es más: los individuos de las cosas reales, lejos de distinguirse de las cosas universales, se identifican con ellas, sin dejar de ser estas cosas universales inteligibles en sí mismas. Son, pues, algo exterior y manifiesto, en cuanto que son los individuos reales, y algo interior y oculto, en cuanto que son inteligibles. Siendo esto así, resulta que todo ser individual tiene su apoyo o fundamento en las cosas universales, las cuales ni pueden dejar de estar

(1) *Fotuhat,* II, 615.
(2) *Fosús* (op. cit.), pág. 27. El texto, oscuro y abstruso, va interpretado con ayuda del comentario de este libro de Abenarabi, debido al famoso sufí Balí Efendi († 960 de la hégira).

en el entendimiento, ni pueden existir en la realidad con un modo de existir que les prive de ser inteligibles. Tanto si el ser individual es temporáneo, como si no lo es, su relación con las cosas universales es una sola y la misma. Lo que hay es que en esta cosa universal se refunden los juicios que afirmamos de las cosas sigulares por razón de las varias *quiddidades* de éstas. Así, por ejemplo, en la relación del *sabio* respecto del *saber* o en la del *viviente* respecto de la *vida*, la vida es una *quiddidad* inteligible, y la ciencia es otra distinta. Ahora bien; decimos de Dios que tiene ciencia y yida y que es sabio y viviente, y esto mismo decimos del ángel y del hombre. Y la esencia de la vida es una misma, en ambos casos, y la de la ciencia también es una misma; la relación de ambas, respecto del sabio y del viviente, es una misma también; y, sin embargo, de la ciencia de Dios decimos que es eterna, y de la del hombre, temporal. ¡Mira, pues, qué cosas ha engendrado la relación! ¡Mira bien este mutuo enlace entre los inteligibles y las cosas singulares! Así como la ciencia es la causa de que el sujeto en quien reside se llame sabio, así este sujeto es causa de que la ciencia sea temporal, si aquél lo es, o eterna si aquél lo es. Por donde resulta que el universal y el singular se influyen recíprocamente con sus juicios... Reciben, en efecto, los universales, de parte de los singulares, los juicios antedichos; pero, en cambio, jamás reciben de ellos la multiplicación numérica y división en partes, porque esto es imposible respecto de los universales, que, por su esencia, existen en todo sujeto del cual se predican. Así, la humanidad, en todos y cada uno de los individuos de esta especie, no se divide ni multiplica numéricamente por la multiplicación de los individuos, ni deja tampoco de ser, por eso, un inteligible."

4.—En qué sentido es verdad el teorema plotiniano que afirma que del Uno no procede sino uno.

En varios pasajes del *Fotuhat* toca Abenarabi este tema, aunque siempre de pasada y en términos oscuros. Parece distinguir en estos pasajes dos especies de unidad: unidad metafísica o identidad y unidad numérica o simplicidad. La primera no repugna a la multiplicidad real del ser compuesto. La segunda no repugna a la multiplicidad lógica de relaciones predicadas del ser simplicísimo. Esta última unidad es propia de Dios. De aquí se infiere que del Uno absoluto, que es Dios, no repugna que proceda la multiplicidad de los seres del cosmos.

"Afirman los filósofos que "del efecto primero, aunque sea sim-

ple, nace la multiplicidad solamente por virtud de los tres *conceptos relativos* que en él existen, es a saber: los conceptos de su *causa*, su *entidad propia* y su *contingencia*..." Pero les diremos: "Eso, es decir, la existencia de estos tres conceptos, os es forzoso admitirla igualmente en la causa primera, aunque también es simple. Luego ¿por qué sostenéis que de ella no puede nacer sino un ser simple? Por tanto, o estáis obligados a conceder que de la causa primera procede inmediatamente la multiplicidad, o que el ser simple procede también del efecto primero. Y ninguna de estas dos tesis concedéis vosotros" (1).

"No conozco a nadie más ignorante en el mundo, que aquel que dice: "No procede del ser *Uno* sino *uno*", a pesar de que quien tal sostiene habla de *causalidad*, y el concepto que nuestro entendimiento forma cuando decimos que un ser es causa de otro ser, es un concepto distinto del de la realidad de aquel ser."

"¿No ves acaso cómo los teólogos de todas las religiones reveladas atribuyen el predicado de *divinidad* al Ser que da la existencia a lo contingente, y el concepto que envuelve la *divinidad* no es el concepto que envuelve la *esencia?* La *unidad* de Dios es algo real e inteligible, pero que no puede ser expresado sino mediante una *reunión de conceptos*, aunque la inteligencia la conciba perfectamente. Porque hay en ella la unidad de ese conjunto de conceptos y la unidad propia de cada uno de éstos."

"¿No ves también cómo la revelación de la esencia *una* de Dios no es posible en modo alguno, y, sin embargo, en Dios no hay nada que no sea esa esencia *una?* (2) No se concibe influjo de parte de un ser, que sea *uno*, sin cierta pluralidad, sea eterno o temporal. Por tanto, ¿cómo desconocen los hombres inteligentes esto, que es más evidente que el sol? ¿Cómo dicen que del Ser *Uno* no procede más que lo uno, y añaden que Dios es *Uno* de todos los modos que se le considere? Ellos saben perfectamente que un modo de considerar a Dios es las relaciones y, según la opinión de otros, los atributos. Por tanto, unos afirman que en Dios hay relaciones y otros afirman que en Dios hay atributos. ¿Dónde está, pues, ese *Uno* de todos los modos que se le considere?"

"El que busque ese *Uno* absoluto no conseguirá otra cosa que caer en la perplejidad, porque no se podrá ver libre de la pluralidad y de la muchedumbre esta: el que busca y la cosa buscada. ¿Cómo, pues, podrá negar la multiplicidad, si él juzga de sí mismo que es buscador, y de lo que él busca juzga que es cosa buscada?" (3).

---

(1) *Fotuhat*, I, 52.
(2) Y esto no impide el que Dios se revele.
(3) *Fotuhat*, I, 899.

"La unidad es propia de Dios; la unificación, propia del hombre, no la unidad. Porque el hombre, en efecto, no puede ser concebido por el entendimiento, sino con relación a otro ser, y jamás por sí solo; luego jamás podrá poseer el hombre la unidad. En cambio, Dios puede ser concebido como unidad, además de ser concebido por relación, porque el *todo* es suyo; diré mejor, El es el mismo *todo,* no una totalidad colectiva, sino una *quiddidad* simple, de la cual procede la muchedumbre. Y esto último no cabe afirmarlo con verdad, sino privativamente respecto de Dios. Es decir, que, a excepción hecha de la unidad de Dios, es siempre verdad que del Uno no procede jamás sino una sola cosa: así lo exige por necesidad la luz del entendimiento humano. Y si respecto de Dios no es así, débese esto a que la unidad de Dios está fuera del alcance de la luz de la razón. De modo que la unidad, de la cual no puede proceder más que una sola cosa, es la unidad que el entendimiento humano concibe. Mas la unidad de Dios no está sometida al juicio del entendimiento; porque, ¿cómo había de estar sometido a este juicio Aquel que crió al juicio y al juez?" (1)

"Dios es la causa de todo ser. Todo ser es *uno* y no cabe decir que sea dos. Dios es también *Uno.* Luego del *Uno* no procede sino lo *uno.*"

"Este es el verdadero sentido del teorema: "Del *Uno* no procede sino lo uno". Aunque de El procede la pluralidad del cosmos, no procede sino lo uno. Esto no lo alcanzan sino los hombres de Dios; aunque los filósofos lo afirman en otro sentido diferente, yerran" (2).

"El ser que da a otro la existencia no produce otra cosa que aquello que él es. ¿No ves acaso cómo los filósofos dicen que no viene a la existencia, de parte del *Uno,* sino lo que es *uno?* Mas el mundo es múltiple; luego no puede proceder, sino de lo múltiple, y no existe en Dios la muchedumbre, sino por razón de los nombres divinos. Luego el mundo es *uno,* con unidad de muchedumbre, no con la unidad que exige por su esencia. Además, los filósofos, aunque afirman que es uno lo que procede del *Uno,* cuando ven que la muchedumbre ha procedido de El y que ellos han sostenido que es uno, se ven obligados a considerar en ese *Uno* varios modos o conceptos relativos, numéricamente distintos, y de los cuales procede la muchedumbre. Pues bien: la relación entre esos modos y el *Uno* es idéntica a la que ponemos nosotros entre los nombres divinos y Dios; y así puede ya explicarse la emanación de la muchedumbre respecto de Dios, como realmente procede. Porque así como la muchedumbre tiene una unidad que se llama *unidad de muchedumbre,* también el *Uno* tiene

(1) *Fotuhat,* II, 40.
(2) *Fotuhat,* II, 571.

una muchedumbre que se llama *muchedumbre del Uno,* que es la que hemos explicado. El es, pues, uno-múltiple y el múltiple-uno" (1).

5.—*En qué sentido Dios es causa del mundo.*

Abenarabi intenta sugerir, más que demostrar, la necesidad de la existencia del mundo como emanación de Dios. En otros términos, pretende explicar el origen del mundo como consecuencia necesaria derivada de su principio. Coincide en esto con los neoplatónicos y con los filósofos musulmanes que negaban la creación o educción del mundo de la nada por un acto libre de la voluntad divina. Para llegar a esta consecuencia, Abenarabi, tras un análisis de los conceptos metafísicos de causa y efecto, condición y condicionado, intenta demostrar que la relación del mundo respecto de Dios es la del efecto a la causa, porque aun los mismos teólogos ortodoxos ponen en la ciencia divina el principio de la existencia del mundo, y tienen que confesar que éste no puede menos de existir para que la ciencia divina sea infalible. El sofisma es evidente porque escamotea la intervención de la divina voluntad, indispensable dentro de la dogmática ortodoxa y que neoplatónicos y filósofos suprimían. Para paliar la heterodoxia de su punto de vista, Abenarabi se apresura a añadir que esta necesidad de la existencia del mundo no implica la simultaneidad o coeternidad con su principio, pues el mundo no deja nunca de ser contingente y asimismo el tiempo, que no puede concebirse sin el mundo; Dios, en cambio, es el único Ser necesario. De aquí que no pueda concebirse más que un principio o causa del mundo, porque repugna que un ser sea efecto de dos causas. La demostración de esta última tesis ofrece caracteres de sutileza metafísica dignos de ser notados. Abenarabi procura dar matiz ortodoxo a toda esta doctrina, poniendo de relieve su importancia para comprobar el monoteismo de la teología ortodoxa.

¿"Cuál es el principio del cual procede totalmente la existencia del mundo, de modo que pueda decirse con verdad que el mundo no existe, sino por virtud de él?"

(1) *Fotuhat,* IV, 294.

"Si la realidad, a la cual se deba verdaderamente la existencia del mundo, es una *causa,* exigirá por su propia esencia la existencia de su efecto. Y si esto es así, ¿cabe o no cabe admitir que el efecto tenga dos o más causas? Claro es que esta última cuestión sólo es problemática ante la razón filosófica, no ante el testimonio positivo de la revelación. Y una vez admitida la muchedumbre numérica de las causas, ¿quiere esto decir que todas y cada una de ellas hayan de ser realidades concretas y objetivamente distintas, o acaso podrán ser meras relaciones de un solo objeto real?"

"Existen también efectos, cuya existencia depende de una o varias *condiciones* antecedentes. A estas dos entidades (1) se las designa con el nombre común de *principio;* pero es distinto el concepto de la *condición* y el concepto de la *causa.* Ahora bien: la necesidad que el mundo tiene de un principio que le dé la existencia, ¿es la necesidad del efecto respecto de la causa, o la necesidad de lo condicionado respecto de la condición? Adviértase que cualquiera de estas dos maneras de necesidad excluye a la otra; porque la causa exige por su propia esencia el efecto, mientras que la condición no reclama por su esencia a lo condicionado. El conocer, por ejemplo, está condicionado por el vivir, y, sin embargo, de la existencia de la vida en un sujeto no se sigue necesariamente la existencia del conocimiento en él. En cambio, no ocurre lo mismo entre el conocimiento y el cognoscente, pues el conocimiento es causa de que el sujeto sea cognoscente; por eso, si se quita el conocimiento, deja también de ser cognoscente el sujeto. De modo que en esto se asemeja la causa a la condición, ya que negada la vida se niega el conocimiento, como negado que el sujeto conozca, se niega también el conocimiento; pero se distingue la causa de la condición, porque, negado el conocimiento, no por ello se debe negar la vida. Son, pues, estas dos categorías inteligibles perfectamente distintas: una se llama *causa* y otra *condición.*"

"Esto sentado, la relación del mundo, en cuanto existente, respecto de Dios, ¿es la del efecto a su causa, o la del condicionado a su condición?"

"A juicio de las dos escuelas [la teológica y la filosófica] repugna que dicha relación sea la del condicionado. En efecto: del condicionado no decimos nunca que sea preciso que exista; lo único que decimos es que, cuando él existe, es preciso que exista su condición, que es el principio de su ser. Ahora bien; respecto del mundo, decimos, siguiendo la doctrina de los teólogos *axaríes,* que no puede menos de existir, puesto que la ciencia divina conoce al mundo *ab aeterno* y repugna que suceda algo contrario a lo cono-

(1) Es decir, a la *causa* y a la *condición.*

cido por Dios. Y eso no puede decirse de lo condicionado. Asimismo, siguiendo la doctrina opuesta, la de los filósofos, también es forzoso que exista el mundo, porque Dios, por su esencia, reclama la existencia del mundo; de modo que éste no puede menos de existir, mientras Dios posea su esencia. Lo contrario de eso sucede también con la condición. De modo que no hay diferencia alguna entre el teólogo *axarí* y el filósofo, en cuanto a la necesidad de la existencia del mundo por otro. Llamemos, pues, *causa* al nexo eterno entre la ciencia divina y el ser del mundo, como el filósofo llama *causa* a la esencia divina. No hay diferencia."

"Pero de esto no debe inferirse la simultaneidad absoluta entre el efecto y su causa, pues aquí la causa es indudablemente anterior al efecto con prioridad de naturaleza, tanto si tomamos por causa del mundo a la ciencia eterna de Dios, como a la esencia divina. Y no cabe concebir, entre el ser necesario por su esencia y el ser contingente, intervalo temporal, ni siquiera suponerlo, puesto que estamos hablando del comienzo del ser contingente, y el tiempo pertenece a la categoría de los seres contingentes; de modo que si el tiempo es algo objetivo, hay que juzgar de él como de los demás objetos contingentes; y si no es algo real, sino tan sólo una relación, esta relación comenzará a existir (con un comienzo ideal, no real) al comenzar a existir el efecto. Luego, no concibiéndose prioridad temporal entre Dios y el mundo, sólo resta la prioridad de categoría. No es razonable que el comienzo de la criatura esté en el mismo grado de Dios, como tampoco es razonable que el efecto, en cuanto producido por la causa, esté en la misma categoría que ésta."

"Resulta de aquí que el teólogo, al establecer dicha relación entre la ciencia eterna de Dios y la existencia del objeto por ella conocido, tropieza por necesidad en el mismo escollo del cual huye y por el cual reprocha al filósofo que habla de la causa, al explicar este mismo problema. La ciencia eterna de Dios reclama esencialmente la existencia de su objeto, por necesidad ineludible, sin que se pueda concebir separación alguna entre éste y aquélla, ni aun por hipótesis."

"He aquí, pues, cómo te acabamos de llamar la atención sobre alguno de los aspectos de este problema. El mundo no cesa jamás de pertenecer a la categoría de la contingencia, igualmente cuando no existe que cuando existe. Y Dios jamás deja de estar en la categoría del Ser necesario por su esencia, tanto si el mundo existe como si no existe. Si el mundo entrase en la categoría de la necesidad *à se*, seguiríase por fuerza la eternidad del mundo o su simultaneidad, dentro de esta categoría, respecto del ser necesario por sí, que es Dios. Pero no ha entrado en esa categoría, sino que se ha quedado en su grado de ser contingente, que necesita de otro ser

que le dé la existencia, que lo cause; el cual es Dios. No resta, pues, otro criterio inteligible para distinguir a Dios de la criatura que la distinta categoría de sus respectivos seres (1). Por él diferenciamos a la criatura, de Dios. Entiéndelo."

"Por lo que respecta a la otra cuestión sobre si cabe concebir, por la razón natural, que haya dos causas para un sólo efecto, o si no cabe concebirlo, diré: "No cabe concebirlo, pues si el efecto es uno, una sola debe ser la causa, ya que la causa es inútil, si no ejerce influjo alguno en el efecto."

"Si acaeciera que fuese de condición del efecto el poseer una cualidad en cuya virtud el efecto fuera efecto de tal causa (sin que cupiese que tal causa fuera causa de aquel efecto mismo, sino poseyendo este efecto dicha cualidad esencial, de modo que esta cualidad sea necesaria para el ser del efecto), no se seguiría entonces de aquí que dicha cualidad esencial hubiera de ser causa suya. Porque, a la verdad, esa cualidad es un atributo de la cosa, y la cosa no es causa de sí misma, ya que esto conduciría a afirmar que la causa se identificaba con el efecto, y que la cosa era anterior, en orden, a sí misma. Y esto es absurdo. Como también lo es que la cosa sea causa de sí misma."

"Ahora bien; si el mundo no poseyese en sí mismo una cualidad en cuya virtud es susceptible de que se predique de él el ser y el no-ser con igualdad absoluta (2), no podría ser con verdad efecto de su causa, la cual hace que prepondere respecto de él uno de los dos extremos posibles sobre el otro. Porque efectivamente, lo imposible no es capaz de recibir el atributo de la existencia. Luego Dios no podría ser causa suya. Pero es absurdo suponer que el hecho de ser el mundo contingente, sea la causa del mundo."

"También es absurdo que una cosa tenga dos causas, porque, si el influjo de la causa en el efecto es la existencia de éste, ¿qué papel va a desempeñar en el efecto la otra causa, cuando su existencia ha sido ya producida por una de las dos, sin que le quede a la otra influjo alguno que ejercer?"

"Y si alguien dijera que el efecto es producido por la asociación o concurso de ambas causas, responderé: "Luego cada una de ellas, separada de la otra, no será causa ni merecerá tal nombre, puesto que repugna el que el ser causa la causa dependa de otro ser y consista en otro ser distinto de ella."

"Y si se me dijere: "¿Qué obstáculo se opone a que la causa sea la asociación misma?", diré que la cosa debe ser causa de su efecto, solamente por sí, no por otro ser distinto, porque entonces ella sería efecto de este otro ser, el cual le comunicaría la causa-

(1) Es decir, *Ens à se* (Dios) y *Ens ab alio* (Criatura).

(2) Esta cualidad es la *contingencia* o *mera posibilidad*.

lidad, y lo adquirido por comunicación de otro no es atributo *propio* del ser. Porque si decimos que la causa es la asociación de ambas causas, no hay término medio entre los dos extremos de este dilema: o esa asociación es una entidad sobreañadida a la esencia de cada una de ambas causas, o se identifica con ellas. Esta última hipótesis no cabe, puesto que nosotros concebimos perfectamente la individualidad de cada una de las dos causas, sin concebir su asociación. Luego es forzoso que esta asociación sea algo sobreañadido a ellas. Ahora bien; este algo sobreañadido tiene que ser una de estas cuatro cosas: algo real; algo irreal; algo ni real ni irreal; algo real e irreal a la vez. Esta última hipótesis es evidentemente absurda. Tampoco es posible que sea algo real, porque esto nos conduciría a un proceso sin fin o a un círculo vicioso, y además ese algo real sería la verdadera y única causa (1). Repugna también que sea algo irreal, porque lo irreal es una pura privación y a ésta no puede atribuírse influjo alguno. Imposible, en fin, que sea algo ni real ni irreal, como las relaciones, pues éstas carecen de *quiddidad* en la existencia, ya que son meras anexiones que se innuevan; y mal puede una cosa innovada ser causa de aquello respecto de lo cual ella es una innovación. Luego repugna racionalmente que un efecto tenga dos causas."

"Una vez que ya sabes esto, resulta que la más concluyente prueba de la unidad de Dios está en el hecho de que es causa del mundo. Sólo que el texto de la revelación no autoriza a emplear esta palabra *causa*. Por eso no la empleamos, ni denominamos a Dios con ella. Esta es la unidad esencial de Dios, que excluye de Él todo compañero. Dice Dios (*Alcorán*, XXI, 22): "Si hubiese en ambos mundos otros dioses además de Alá, de seguro que se destruirían." Es decir, no habrían venido a la existencia el mundo superior, el cielo, y el mundo inferior, la tierra. Graba, pues, bien esta cuestión en tu espíritu, pues es muy útil para excluír de Dios toda asociación y toda limitación. Dios, en efecto, ni tiene límite en su esencia ni compañero en su imperio" (2).

6.—*Causa material, ejemplar y final del mundo.*

Establecida en la tesis anterior la relación de causalidad necesaria que liga al mundo con Dios, pasa ya Abenarabi a ex-

(1) El texto, por su sutileza y concisión técnica, no es fácil de interpretar con toda precisión; pero entiendo que la idea del autor es que, si la asociación fuese algo real, distinto de las dos causas asociadas, ella sería la única causa que el adversario trata de negar.

(2) *Fotuhat*, I, 340.

plicar su teoría emanatista, tema casi único de toda su teología, sobre el cual vuelve con insistencia reiterada en las páginas del *Fotuhat*. Los pasajes que a continuación insertamos dan el esquema o compendio de toda la teoría, que en tesis posteriores desarrolla por extenso: existe una materia espiritual universalísima, *alhabá*, común a Dios y al mundo, de la cual y en la cual éste ha sido hecho por emanación de la luz divina, que, al reflejarse sobre aquélla, produce al *Intelecto*, primer ser emanado, que viene al ser a imitación del modelo existente en la divina ciencia y para manifestar las verdades que ésta contiene.

"Capítulo sexto. Sobre el conocimiento del origen de la creación espiritual: cuál sea el primer ser que en ella viene a la existencia; qué materia *ex qua et in qua* deba asignarse a ese ser; cuál es el prototipo o modelo a cuya imitación ha sido hecho; cuál es la causa final del agente y del efecto."

"Explicación sucinta por modo de compendio:

"El origen de la creación es el polvo atómico que por el aire flota [*alhabá*]."

"El primer ser que en ella existe es la esencia mahométrica misericordiosa, de la cual se predica el asiento sobre el trono del Misericordioso, que es el Trono divino; la categoría del *ubi* no la limita, porque no existe todavía espacio."

"¿De qué ha sido hecha? Ha sido hecha de la esencia, bien de todos conocida, la cual no puede ser calificada ni con el ser ni con el no-ser."

"¿En dónde ha sido hecha? En el polvo atómico que por el aire flota [*alhabá*]."

"¿A imitación de qué modelo ha sido hecha? A imitación del modelo subsistente en Dios mismo y que se denomina *la ciencia que Dios tiene de sí propio*."

"¿Para qué ha sido hecha? Para la manifestación de las verdades o esencias divinas."

"¿Cuál es su fin? La depuración de la mezcla. Así conoce cada mundo la porción que le corresponde de su origen, sin ninguna confusión" (1).

"Dentro del *alhabá*, el ser más próximo a la luz divina por su aptitud para recibirla, es la esencia de Mahoma, denominada *el Intelecto*. Con éste quedó ya comenzado el mundo por completo. El

(1) *Fotuhat*, I, 151-152. La respuesta, por extenso, a la 1.ª cuestión, o sea al origen de la creación, puede verse traducida más abajo, en el artículo 7.º "La materia universal, común a Dios y al mundo."

fué el primer ser que se manifestó en la realidad. Luego su ser procede de aquella luz divina y del *alhabá* o esencia universal."

"En cuanto al modelo, a imitación del cual el mundo ha sido hecho, pero sólo en síntesis, es la ciencia subsistente en Dios mismo. Dios, en efecto, nos conoce con la ciencia que de sí propio tiene; y nos ha creado según y como El nos conoce. Nosotros, con la forma concreta que actualmente tenemos, existimos en su ciencia. Es indudable que una forma, semejante a esta que ahora poseemos, es la que subsiste en la ciencia divina; porque, de no ser así, habríamos adquirido esta forma por casualidad, y no de intento, ya que Dios no la conocía. Mas es imposible que forma alguna salga del no-ser al ser por casualidad. Luego si Dios no hubiese conocido y querido esta forma concreta, no nos hubiese creado con ella. De otra parte, Dios no tomó esta forma de algún otro ser distinto de El, porque consta que existía Dios y ningún otro ser con él. Luego sólo resta afirmar que Dios dió el ser a aquella forma que se le aparecía manifiestamente en sí mismo. De consiguiente el conocimiento que Dios tiene de nosotros es el conocimiento que tiene de sí mismo. Mas este último es un conocimiento eterno, al cual no ha precedido la nada. Luego igualmente lo es el conocimiento que de nosotros tiene. Por tanto, nuestro modelo —si se identifica con la ciencia que Dios tiene de nosotros— será eterno, con la misma eternidad de Dios, pues que es un atributo suyo, y a la excelsa naturaleza divina repugna suponerla sujeto de atributos temporales" (1).

7.—La materia espiritual, común a Dios y al mundo.

Esta tesis es la más característica del sistema de Abenarabi. En otro lugar (*Abenmasarra*, 59-63, 73-74, 111-114) hemos explicado su origen y alcance. Partiendo de un texto de las *Enéadas* de Plotino, en que se afirma la existencia de una materia espiritual, común a todos los seres del mundo de los inteligibles, esta tesis debió aclimatarse ya entre los neoplatónicos de la decadencia alejandrina y pasar luego a los místicos musulmanes, autorizada con el nombre de Empédocles. Abenmasarra el cordobés la introduce en España y la trasmite al neoplotanismo judío de Avicebrón y a los sufíes panteístas, precursores y maestros de Abenarabi. En los pasajes del *Fotuhat*, aquí traducidos,

(1) *Fotuhat*, I, 154.

se pone bien de relieve cómo Abenarabi aprovecha y amplía la tesis plotiniana dándole un alcance panteísta bien palmario. Concebida por los griegos la materia o *hyle* como el principio pasivo y potencial de todo ser, cuya perfección y actualidad se debe a la forma, fácilmente pudieron ya los neoplatónicos distinguir cuatro especies de materia, con sólo ampliar metafóricamente el significado recto de dicha voz: 1.ª, la materia, propiamente dicha, que Abenarabi llama *artificial*, v. gr., el hierro, respecto de los artefactos férreos; 2.ª, la materia *física*, que es común a los cuatro elementos o cuerpos simples; 3.ª, la materia *universal prima*, que es común a todo cuerpo, compuesto o simple; 4.ª, la materia *espiritual*, es decir, la que Plotino supuso como *substratum* común a todo ser contingente, cuerpo o espíritu. Abenarabi, extremando la generalización, supone una 5.ª materia, llamada esencia de las esencias o esencia universal, *substratum* común de todo ser, así contingente como necesario. Dios y el mundo, según Abenarabi, coinciden en tener esencia y existencia; aquélla se identifica con ésta en Dios, que es ser necesario, al revés de la criatura, que es ser contingente; pero a pesar de tan cardinal diferencia, el principio *esencia* es común a ambos, y ese principio común es lo que Abenarabi considera como algo pasivo y potencial, como materia o *hyle* del Todo. De ella, por consiguiente, cabe predicar toda forma, eterna y temporal, existente e inexistente, real e irreal. No es difícil ver en esta tesis y en su demostración la finalidad panteista de su autor; la unidad de la substancia.

Este panteísmo inmanente aparece también ejemplificado bajo símbolos emanatistas. Concebida casi siempre esa esencia, común a Dios y al mundo, como una materia (el polvo atómico, el yeso, la *hyle*), actualizada por la forma, que es la luz divina, no faltan, sin embargo, otros pasajes del *Fotuhat*, aquí también traducidos, en que se la representa bajo la imagen de una nube, niebla o hálito, espiración pasiva de Dios que, movido de compasión amorosa hacia la indigencia esencial de los seres meramente posibles, emite un suspiro, que es ese hálito misericordioso, primera epifanía de su esencia, en la cual reciben luego los seres posibles la realidad objetiva, de que carecen, me-

diante la iluminación de Dios, que hace las veces de la forma (1).

"Dios es el ser absoluto, porque ni es efecto ni causa; es ser por su esencia; conocer a Dios equivale a conocer que existe, porque su existencia no se distingue de su esencia. Sin embargo, es incognoscible en cuanto a esta última; lo único que se conoce es sus atributos de perfección. La realidad esencial de su ser es imposible conocerla por argumentos ni pruebas racionales, y es indefinible, porque ningún ser se le asemeja."

"Hay una *esencia universal* (*al-haquicat al-coliya*) común a Dios y al mundo, de la cual no cabe predicar el ser ni el no-ser, ni puede decirse que sea temporal ni eterna, puesto que en el Ser Eterno es eterna y en el temporal es temporal, según que se predique dicha esencia de uno u otro ser. No pueden ser conocidos los seres cognoscibles, sean eternos o temporales, hasta conocer esta esencia. No existe esta esencia, hasta que existen las cosas de las cuales ella es predicada. Así, si existe una cosa *non ex nihilo praecedenti* (como la existencia de Dios y sus atributos), entonces se dice de aquella esencia que es un ser eterno, porque de Dios se predica aquella esencia. En cambio, si existe una cosa *ex nihilo* (como la existencia de todo lo que no es Dios, es decir, lo temporal que existe por otro), entonces se dice de aquella esencia que es temporal. Ella existe en todo ser esencialmente, pues no es susceptible de división; no hay en ella todo ni parte. A conocerla separada de la forma no alcanza prueba ni argumento alguno."

"De esta esencia universal ha venido a la existencia el mundo, mediante Dios; pero ella antes no existía. Dios nos ha dado la existencia sacándonos de un ser eterno; y así ha afirmado de nosotros la eternidad. Así también debes saber que de esta esencia no se puede decir que es anterior al mundo, ni éste posterior a ella. Sólo cabe decir que ella es la raíz de los seres en general, la raíz de la sustancia, la esfera que envuelve la vida, la esfera circundante inteligible, *el Dios en el cual el mundo ha sido creado* (2). Si de ella dijeres que es el mundo, tendrás tanta razón como si dijeres que no lo es, o dijeres que es Dios y que no es Dios. De todo esto es ella susceptible."

"Se multiplica numéricamente, mediante la multiplicidad numérica de los individuos del mundo, y se exime de las impurezas del mundo, mediante la pureza de Dios."

---

(1) A los pasajes aquí traducidos pueden añadirse los del *Inxá* (edic. Nyberg), págs. 16-19, 24, y del *Tadbirat*, 122.

(2) Nótese la audacia panteísta de esta fórmula.

"Si quieres un símil de ella, que te la aproxime a tu comprensión, mira la *ligneidad* en el tronco, en la silla, en la caja de plumas, en el púlpito y en el arca. Igualmente mira la *cuadratura*, o cualquier otra figura, en las cosas cuadradas, como el arca, la sala, la hoja de papel. La *ligneidad* y la *cuadratura* están real y esencialmente en cada uno de esos individuos. Igualmente los colores, como la blancura del vestido, de la perla, del papel, de la grasa, de la harina: está en todos estos individuos, sin que la blancura inteligible se divida hasta el punto de poder decirse que el blanco del vestido sea una parte de aquella blancura; antes al contrario, hay que decir que esta misma blancura esencialmente aparece o se manifiesta en el vestido, lo mismo que en el papel. Y esto mismo que he dicho de la *ligneidad*, cuadratura y blancura, debe decirse de la ciencia, poder, voluntad, oído, vista y de todas las cosas. Y ya te he explicado con esto lo que sea la *al-haquicat al-coliya*, de la cual hablo por extenso en mi libro, titulado *Inxá al-dawair walchadáwil*" (1).

"La existencia de la *esencia universal* sólo puede conocerse mediante símiles."

"Existía Dios, sin que cosa alguna coexistiese con El. El ahora es idéntico a antes: por crear el mundo, no ha resultado en El atributo alguno que antes no tuviese; antes de crearlo, tenía ya los atributos y nombres con que sus criaturas le llaman."

"Cuando Dios quiso la existencia del mundo y su creación, conforme al conocimiento del mundo que El tenía en virtud de la ciencia de sí propio, este acto de su voluntad sacrosanta influyó en El, determinando una especie de iluminación que, partiendo de su esencia como de principio, fué a caer sobre la *esencia universal*, que se llama *alhabá* (el polvo atómico que por el aire vuela) y que viene a ser como el yeso que echa el albañil para producir en él las figuras y formas que quiere. Este es, pues, el primer ser en el mundo. Alí ben Abitálib y Sahl ben Abdalá hacen ya mención de él y lo mismo otros místicos, capaces de ver por intuición la verdad real (2). Después de esto, Dios iluminó con su luz ese *alhabá* (que los filósofos llaman *hyle* o materia del Todo), en la cual el mundo entero existe en potencia y capacidad. De aquella luz [comunicada por Dios a la materia universal] cada cosa recibe en el seno de la materia la cantidad que le permite su propia virtud y disposición, como los rincones de una habitación reciben la luz de la lámpara [en cantidad proporcional a la aptitud de cada rincón]; y según tam-

(1) *Fotuhat*, I, 153. Cfr. *Autobiogr. cronol.*, § 19.

(2) Cfr. *Abenmasarra*, 80, 114.

bién la proximidad de cada cosa a aquella luz, es mayor en cantidad e intensidad la iluminación que recibe" (1).

"Esta sustancia, como la *naturaleza,* no tiene realidad positiva en el ser, aunque en ella es donde se manifiestan las formas. Es, pues, inteligible, no existente con realidad individual. El nombre de *alhabá* (el polvo atómico que vuela por el aire) se lo dió Alí ben Abitálib. Nosotros lo llamamos *al-ancá,* el fénix (o pájaro fabuloso), porque, lo mismo que este pájaro, es esa sustancia: se oye hablar de ella, se entiende qué es, pero no tiene existencia en concreto, ni se conoce su esencia sino por símiles."

"Así, por ejemplo, esta sustancia puede decirse que es toda cosa que por su esencia reciba las formas diferentes que le sean propias, y que esencialmente exista en cada una de las formas. Los filósofos la llaman *hyle*" (2).

"Este inteligible, considerado en cuanto que en él se manifiesta el ser real susceptible de la influencia de la *naturaleza* y que se llama *cuerpo universal,* ocupa en la jerarquía de la emanación el cuarto lugar, tras el *intelecto universal.* Pero esto, repito, sólo en cuanto considerado como apto para recibir la forma propia del cuerpo. En cambio, considerado en su propia esencia o *quiddidad,* no ocupa el cuarto lugar, ni tiene el nombre dicho, sino que su nombre adecuado es "*la esencia universal*", que es el espíritu de todo ser-verdad, el cual ser deja de ser tal verdad, tan pronto como se le priva de esta *esencia universal.*"

"Es *universal,* porque es el resultado de la abstracción de las circunstancias o caracteres concretantes, como ocurre con otros términos universales, v. gr., ciencia, vida, etc."

"Cuando a esta esencia única universal se le atribuye por relación una cosa particular, entonces le nace un nombre. Y si de esta cosa se predica la eternidad, también se predica de aquella esencia; y si el tiempo, también. Pero de ella, en sí misma considerada, ni se predica el *ser,* pues que no tiene realidad positiva, ni el *no-ser,* pues que es inteligible; no se le llama *temporal,* puesto que el Ser Eterno no es susceptible de tal calificativo, ni puede ser sujeto de cosas temporales; pero tampoco se le llama *eterna,* porque del ser temporal se predica esta esencia y de lo que es temporal no cabe predicar la eternidad, ni el Ser Eterno puede subsistir en el temporal. Así, pues, ni es eterna, ni es temporal. Cuando el ser temporal toma a esta esencia por atributo suyo, esta esencia se llama temporal; y cuando el Ser Eterno, se llama eterna. Es, pues, eterna en lo eterno y temporal en lo temporal, esencialmente, porque por

(1) *Fotuhat,* I, 154.
(2) *Fotuhat,* II, 568.

su esencia se corresponde con todo ser que la toma por atributo. Es lo mismo que pasa con la ciencia: es atributo de Dios y de la criatura; y de la ciencia de Dios se dice que es eterna, porque su sujeto lo es; en cambio, de la ciencia de la criatura se dice que es temporal, porque su sujeto lo es, ya que no existía y después existió. De modo que el atributo *ciencia* sigue la condición del sujeto, por cuanto que el concepto del atributo no se manifiesta en el sujeto, sino después de existir éste. Mas el atributo, en sí mismo considerado —la *ciencia,* en este ejemplo—, no sufre cambio en su propia esencia. El existe esencialmente en cada uno de los sujetos, pero sin tener existencia real y positiva, más que la propia del sujeto al cual se atribuye. Es, en suma, algo ideal o inteligible, no real. He aquí otro símil, tomado de las cosas sensibles: la blancura en toda cosa blanca; la negrura en toda cosa negra, y así de todos los colores. Y lo mismo, de las figuras: la cuadratura en toda cosa cuadrada; la redondez en toda cosa redonda; la octogoneidad en toda cosa octógona. La figura existe por su esencia en toda cosa figurada, en cuanto a su *quiddidad,* por razón de su inteligibilidad; lo que los sentidos perciben, no es la *figura,* sino tan sólo la *cosa figurada,* porque la *figura* es algo inteligible. Si la cosa figurada fuese la figura, no aparecería ésta en toda cosa figurada; y sabido es que la cosa figurada *A* no es la cosa figurada *B.*"

"Tal es el símil sensible, aplicable a las esencias universales comunes a Dios y a las criaturas. Así pues, también este inteligible [de que ahora tratamos: la materia universal] recibe en su sustancia las formas, mientras él permanece invariable en su inteligibilidad. Lo percibido por nosotros es únicamente la forma, no otra cosa. Y la forma no subsiste, sino en este inteligible."

"Porque, en general, no hay ser real que no sea ser inteligible o *ideal,* considerado en cuanto al sujeto en que su forma aparece, y ser *real* en cuanto a su forma. ¿No ves acaso cómo de Dios se predican y a El se atribuyen nombres y atributos, todos los cuales se predican también de la criatura? Y esos nombres se refieren a cada uno de esos sujetos, en la medida en que la esencia de cada sujeto lo reclama: de Dios se predican con anterioridad, porque Dios es anterior en el ser; del mundo, con posterioridad, porque es posterior. Pero, fuera de esto, de Dios se dice que existe y que está dotado de vida, ciencia, poder, voluntad, palabra, oído y vista; y del hombre creado se dice igualmente lo mismo, sin diferencia alguna. Y la ciencia —en su *quiddidad*—, y la palabra y todos los atributos tienen para el entendimiento una sola esencia, aunque nadie niegue que difieren entre sí unos de otros en su concepto, pues que el efecto del poder difiere del de los demás atributos; pero la realidad es una sola. Después, también es verdad que la

esencia del atributo es siempre una misma, pero su definición difiere, según que Dios se lo aplica a sí mismo especialmente, o según que del hombre se predica. Mas esta esencia no deja jamás por eso de ser inteligible, ni es capaz la razón de negar su existencia, porque su concepto no cesa jamás de existir en toda forma."

"El sujeto, pues, inteligible, que recibe la forma del *cuerpo universal*, es el que aquí hemos explicado, y es su materia *alhabá*. El *cuerpo universal* que recibe la *figura universal* es la materia o *alhabá* de esta figura, porque el *cuerpo universal* es el que por su esencia recibe las figuras y en quien cada una de éstas aparece. Mas en la figura (universal) no existe nada del *cuerpo universal*, ni éste se identifica con aquélla. Los elementos [tierra, agua, aire y fuego] son materia, respecto de los cuerpos físicos, y ésta es la *materia física*. El hierro y cosas semejantes son materia, respecto de cada uno de los artefactos que con él se fabrican, como el cuchillo, la espada, lanza, hachuela y llave, todos los cuales son formas accidentales o figuras. Y a esto se llama *materia artificial*."

"Estas [las materias] son, pues, *cuatro*, según los sabios; pero la raíz de todas ellas es *el Universal* o *El Todo*, al cual hemos consagrado este capítulo. Y nosotros hemos añadido la *Esencia de las esencias*, que es la que en este capítulo hemos dicho que comprende dentro de sí a Dios y a la criatura. De ella no ha hecho mención ninguno de los que se consagran a la especulación, excepto los hombres de Dios. Solamente aluden a algo semejante a esto los *motáziles*, cuando dicen que Dios habla con la *eloquibilidad*, conoce con la *escibilidad*, puede con la *potencialidad*, por huír de afirmar atributos sobreañadidos a la esencia de Dios, a fin de eximir a Este de toda imperfección" (1).

"Antes de que Dios crease a las criaturas —sin que antes de El existiese tiempo— existía El en el seno de una *niebla* (*al-amá*) que ni tenía aire encima ni debajo de sí. Esa niebla fué el primer sujeto de la manifestación divina, puesto que en ella penetró la luz de la divina esencia, y cuando aquella niebla se tiñó de esta luz, surgieron en ella las formas" (2).

"La niebla es el principio de todos los individuos pertenecientes a la categoría del *ubi* (الأين = τὸ ποῦ) (3). De ella traen su origen todas las circunstancias de lugar, y las de rango o grado, en aquellos seres que no son susceptibles de ocupar un lugar físico, pero sí un lugar moral (de influencia). De esa niebla nacen los

(1) *Fotuhat*, II, 568-569.

(2) *Fotuhat*, I, 192.

(3) Quiere decir que la determinación de *lugar* no existía antes de que Dios diese el ser a esta niebla.

substratos o sujetos que han de recibir las formas corpóreas, así sensibles como fantásticas. Ella es un ser noble, puesto que su elemento esencial constitutivo es Dios. Ella es, en efecto, el Dios con el cual ha sido creado todo lo que no es Dios. Ella es, en efecto, la idea en la cual tienen *existencia de afirmación* y residen las individualidades de los seres posibles. Ella es susceptible de la categoría del *ubi* y de las circunstancias de lugar, grado y rango, y del nombre de *sujeto*" (1).

"El oceano de la *niebla* es como un crepúsculo neutro (*barzaj*) entre Dios y las criaturas. En su seno, el ser contingente o posible recibe los atributos de poderoso, sabio, etc., y todos los nombres divinos. En su seno, Dios recibe los atributos de las criaturas... Dios desciende y la criatura asciende" (2).

"La primera cosa afirmada, respecto de la *quiddidad* de Dios, es el *hálito* (*náfas*) de su misericordia. Este hálito es la primera manifestación de Dios, densa, pero diáfana y luminosa. Tan pronto como este hálito se separa de su origen (que no es cosa distinta de él) y queda constituído por Dios en fundamento de relaciones locales respecto de El (pues que, antes de ese hálito, de Dios no podían predicarse esas relaciones), adquiere ya existencia lógica el *vacío*. Después crea Dios en esa *niebla* (3) todas las formas del mundo. La forma de esta niebla y, por tanto, la forma del mundo en conjunto, es la circular esférica. En el seno de esa esfera nebulosa van volando los ángeles que rodean el Trono de Dios. Ese hálito divino circula a través de todas las formas del mundo. El es el cuerpo verdadero, universal, físico, la forma bajo la cual se manifiesta la virtud de la *naturaleza*. Respiró Dios y vino a la existencia la niebla. Sobre la niebla no existía sino Dios. Debajo de ella no existía cosa alguna; pero después aparecieron en ella las cosas. La niebla es, pues, la raíz de las cosas y de las formas todas. A su vez, ella es la primera rama que apareció de la raíz" (4).

"A Dios se le atribuye el ser. Ningún ser contingente tiene este atributo. Más diré: Dios es el mismo ser. Dice, en este sentido, el Profeta: "Era Dios y ninguna cosa con El". Es decir: Dios es ser y ninguna cosa del mundo es ser. El comienzo, es decir, la aparición del mundo en el ser de Dios, la narra Dios como una obra de sí mismo. He aquí cómo: Dios amó ser conocido, para hacer al mundo el favor de que lo conociese. Mas El sabía que no podía ser conocido, en cuanto a su *quiddidad*, ni en la manera como El mismo se

---

(1) *Fotuhat*, II, 374.
(2) *Fotuhat*, I, 51. Cfr. II, 81-83.
(3) Identifica, pues, el *hálito* con la *niebla*.
(4) *Fotuhat*, III, 551.

conoce. Sabía también que el mundo no es capaz de conocer de Dios otra cosa que ésta: Dios es incognoscible. Pero esta cantidad de ciencia de Dios es la que Alí define diciendo: "La impotencia de percibir es una percepción", porque ya se sabe algo: que en la realidad existe una cosa incognoscible, que es Dios. [Esta incapacidad de conocer a Dios afectaba] principalmente a los seres posibles o contingentes, que no tenían aún realidad *ad extra,* sino únicamente entidad positiva [de afirmación ideal], coeterna con el Ser Necesario. [Quiso, amó, Dios otorgar a esos seres posibles la *realidad* del conocimiento de Dios que ellos tenían sólo en potencia]. Y cuando Dios tuvo ese acto de amor a nosotros, como el amor engendra por necesidad la compasión del amante para consigo mismo (1), y como además se observa que el que suspira encuentra en su suspirar un descanso o consuelo de la pena que la compasión implica, resulta que la emisión del suspiro es la satisfacción de la compasión que el sujeto se tiene a sí mismo. Luego lo que Dios emitió *ad extra* [en aquel acto de amor] no fué otra cosa que la misericordia, la cual abarca a todo ser y extiende su influjo sobre el mundo que ha sido y el mundo que ha de ser hasta lo infinito."

"La primera forma que recibió este suspiro o hálito del Misericordioso fué la forma de la *niebla.* Esta es un vapor misericordioso, en cuyo seno está la misericordia, o mejor, que se identifica con ella."

"Es la primera circunstancia local que el Ser de Dios recibe. Dios es, respecto de ella, como el corazón respecto del hombre. Después, la sustancia de esa niebla toma las formas de los espíritus y del mundo entero. Ella es lo oculto y secreto de Dios, que se manifiesta; y se manifiesta en ella misma y por ella el mundo" (2).

"Si no fuese por la espiración del aire pulmonar y por las disposiciones particulares de los órganos bucales, no existirían las letras en concreto. Si no fuese por la estrechez y por la angustia, no tendría razón de ser la espiración del hálito del Misericordioso, pues esta espiración es la que hace cesar aquella angustia y estrechez, es decir, la nada. En efecto; cuando el ser contingente conoce su contingencia, mientras existe en el estado de no-ser, experimenta la angustia de la pasión de existir realmente, según recla-

(1) El que ama, desea satisfacer su amor, y mientras no lo satisface, padece, y de aquí nace la compasión que se tiene a sí mismo.

(2) *Foiuhat,* III, 560-1. Cfr. *Tarifat del Chorchaní,* 140: "Se denomina *Grado nebuloso* (المرتبة العمائية) a aquel que resume en sí, como en cifra, los grados todos de la jerarquía divina y mundana: inteligencias, almas, universal y particulares, especies de naturaleza, etc., hasta las últimas manifestaciones del ser."

ma su propia esencia, y de poseer su porción correspondiente de bien. Entonces, el Misericordioso hinche con su hálito aquella angustia y le da el ser, puesto que con su espiración ha hecho cesar en el ser contingente su no-ser. Y este es el origen de todo ser, menos Dios, ya que todo ser, menos El, es contingente. El hálito del Misericordioso es, pues, el que da el ser a las formas de los seres contingentes, como el hálito humano da el ser a las letras. Luego el mundo entero es palabra de Dios, por razón de este hálito" (1).

"Entre el ser y el no-ser hay un tercera cosa, de la cual no se predica el ser ni el no-ser, el tiempo ni la eternidad. Ella se corresponde eternamente con el Ser Eterno, Dios, de tal modo que de ella repugna, como de Este, predicar su anterioridad y su posterioridad respecto del mundo. Dije mal: le repugna más todavía, puesto que no es un ser, y la eternidad y el tiempo son relaciones que envuelven para la inteligencia una cierta *quiddidad* real, y esta cosa tercera es algo abstracto, sin concreción alguna de prioridad o posterioridad, pues de ella no se predica ni siquiera el ser o el no-ser. Tampoco se le puede atribuír la relación de totalidad o parcialidad, pues no admite aumento ni disminución. Lo que antes dije —que le repugna más todavía que a Dios— se debe a que no es ni ser ni no-ser, y por eso no se le puede decir, como a Dios, el primero y el último. Dije eso también, porque respecto de esa tercera cosa, el mundo ni le es posterior, ni tampoco se le corresponde en lugar, ya que el lugar es del mundo, mientras que esta cosa tercera es la raíz del mundo y la raíz de la sustancia impar y la esfera de

---

(1) *Fotuhat,* II, 603. Cfr. *Tarifat del Chorchani,* 166:

"El *hálito misericordioso* significa el ser universal, que se extiende o dilata sobre los seres individuales en concreto, y la *materia* que sustenta las formas de las cosas existentes. Al primer significado se subordina el segundo. La expresión empleada es por analogía con el hálito humano que se diversifica por las formas de las letras, aunque él sea, en sí mismo, aire puro y simple. Es también lo que llaman *naturaleza* los filósofos. A los seres individuales se les llama *palabras,* por analogía con las palabras orales que se forman con el hálito humano en los diversos órganos del aparato vocal. También se les llama así, porque las palabras son signos representativos de las ideas intelectuales, como los seres individuales son signos que denuncian la existencia de su Hacedor, los nombres y atributos de Este y todas las perfecciones positivas que corresponden a su esencia. También se les llama así, porque cada ser individual ha venido a la existencia en virtud de la palabra divina "¡Sé!"; por eso se aplica a los seres individuales la denominación de *palabras,* como se aplica al efecto el nombre de su causa."

la vida y el Dios-Verdad, en el cual el mundo ha sido creado, ya que todo cuanto es mundo procede del ser abstracto, y de esta tercera cosa es de quien aparece y se manifiesta el mundo."

"Esta cosa tercera es la esencia de las esencias del mundo, universales e inteligibles o que existen en la mente. Ella aparece eterna en el Ser Eterno, y nueva en el ser temporal. Si dices que esta cosa es el mundo, verdad dices; y si dices que es la Verdad Eterna, Dios, también dices verdad. Si dices que no es ni el mundo ni Dios, sino que es una idea sobreañadida, también dices verdad, porque todo eso es exacto respecto de ella. Ella es el universal más general, el que resume en sí lo temporal y lo eterno. Con la multiplicación numérica de los seres existentes se multiplica; pero no se divide en partes al dividirse aquéllos. Divídese, en cambio, al dividirse los cognoscibles. No es ser ni es no-ser; no es el mundo y es el mundo; es otro y no es otro. Nadie es capaz de penetrar en el fondo de la esencia que esta tercera cosa significa; pero, eso no obstante, trataremos de insinuarlo mediante analogías y símiles. Cabalmente en esto se diferencia de Dios, el cual no entra bajo el símil."

"Decimos, pues, que la relación entre el mundo y esta cosa (que ni se define ni de ella se predica el ser o el no-ser, la eternidad o el tiempo) es la relación misma que existe entre la madera y la silla, la caja, el púlpito o la parihuela, o también la que hay entre la plata y los vasos o instrumentos que de la plata se fabrican, v. gr., la caja de colirio, los pendientes y el anillo. Así es como se puede conocer esa esencia. Acepta, pues, esta relación, pero sin que por ella te imagines que en dicha cosa tercera haya la imperfección que imaginas en la madera al suponer que de ella se fabrica, v. gr., una caja de plumas de escribir, [quedando la madera disminuída en su cantidad]. Has de saber, en efecto, que esa madera es también una forma concreta, dentro de la forma abstracta de la madera, y nosotros no especulamos jamás aquí sino acerca de la esencia inteligible y universal que es la *madereidad* (العودية), respecto de la cual no encontrarás que jamás disminuya ni se divida en partes; antes bien, ella existe en la silla y en la caja de plumas en toda su perfección, sin disminuír ni aumentar, aunque en la forma de la caja haya varias esencias, algunas de las cuales son la esencia de la *madereidad,* la de *oblongueidad,* la de la cuadratura, la de cantidad, etc., todas las cuales existen en aquélla en toda su perfección, como existen también en la silla y en el púlpito."

"Esta cosa tercera es, pues, el conjunto de todas esas esencias en su perfección. Llámala, si quieres, esencia de las esencias, o la *hyle,* o la materia prima, o el género de los géneros. Y a las esen-

cias que encierra esta tercera cosa llámalas las esencias primeras o los géneros supremos" (1).

8.—El universo es uno por la sustancia y vario por las formas.

Corolario de la tesis anterior es, como ya dijimos, la unidad de la sustancia del Todo. Muchos son los pasajes del *Fotuhat* en que Abenarabi la propugna, pero en todos ellos subrepticiamente, pues o bien lo hace mediante símbolos, como el del espejo, o bien aparentando referirse tan sólo a la unidad de la materia física de los cuerpos. El símil del espejo, de abolengo neoplatónico, viene a repetir, en el fondo, la idea cardinal de su panteísmo inmanente, afirmado en la tesis 7: el espejo es (como la materia primera común a Dios y al mundo) la sustancia única e inmutable, apta para serlo todo; Dios, al mirarse en él, produce imágenes varias, que son los seres concretos existentes, varios y mudables. Según este símil, el mundo carece de realidad en sí mismo, es una mera apariencia o imagen de la sustancia única, que es Dios y la materia primera, la cual, a su vez, no es otra cosa que el hálito divino. A través, por tanto, de las mutaciones aparentes de las formas y de los accidentes que sin cesar varían, una sola realidad, y ésta divina, subsiste inmutable. La doctrina hilomórfica de Aristóteles suministra a Abenarabi un excelente recurso sofístico para dar apariencias filosóficas a su panteísmo, con sólo dejar entender que aquella doctrina, impecable y ortodoxa dentro de los límites de la física y de la antropología, puede y debe aplicarse a la ontología.

"Sacó Dios los seres, de los tesoros de su generosidad, a la existencia de sus esencias. Es decir, que Dios creó a los seres de la nada y de la nada de esta nada, o sea de algo. Este algo es el estado de los seres en dichos tesoros, en cuanto existentes y conservados por Dios en ellos, es decir, dotados de realidad positiva respecto a sus esencias, aunque irreales todavía, respecto a sus individualidades concretas. De modo que los seres han sido creados del no-ser, en cuanto a sus esencias; mas, considerados ya en los tesoros dichos de Dios, han sido creados del no-ser de la nada, es decir, de algo" (2).

(1) *Inxá*, edic. Nyberg, pág. 16.
(2) *Fotuhat*, II, 371.

"Los seres contingentes, en su estado de no-ser, hallábanse delante de Dios, que los miraba y los distinguía unos de otros por medio de las esencias metafísicas que cada uno poseía en su *realidad lógica* o de mera afirmación. Su ingreso en la *realidad de la existencia* acaece gradualmente, al revés de lo que pasa con la otra realidad de mera afirmación, en la cual carecen de esa gradación, porque la realidad lógica de los seres contingentes es eterna, y de la eternidad no cabe afirmar orden alguno de sucesión, anterioridad ni posterioridad" (1).

[Abenarabi, al explicar el grado místico de la separación entre el mundo ausente y el mundo presente, dice que uno de los problemas, cuya solución se comunica al místico en este grado, es el de "Cómo las esencias son producidas, son hechas existentes, por el poder de Dios." He aquí su pensamiento:]

"Ante todo, hay que advertir que Dios dota a dichas esencias del atributo de la existencia, sin sacarlas de su estado de posibilidad (2). De consiguiente, no se distinguen en realidad de la posibilidad en que residen. Lo único nuevo que les ha sobrevenido es el revestirlas Dios con el manto de la existencia, el poseer el atributo de la existencia, después de haber poseído el de la nada, aunque siendo esencias *positivas* en uno y otro estado."

"Resta sólo que tratemos, pues, de esa *existencia* con que Dios ha revestido a la esencia posible, sin sacarla por ello de su estado de posibilidad (3): ¿qué cosa es esa existencia? ¿Estaba por acaso aniquilada y luego ha sido hecha existente? ¡No!, porque la existencia no es algo no existente, ni tampoco puede ser hecha existente. Y si es algo no existente, ¿en dónde residía? Si residía en el estado de la posibilidad, entonces, ¿qué diferencia habrá entre ella [es decir, entre la existencia] y la esencia [puesto que la esencia era también algo no existente, y residía también en el estado de la posibilidad?] Porque es claro que lo existente, considerado como no existente en el estado de la posibilidad, necesita, para venir a la existencia, de algo existente. Y esta necesidad es indefinida, y por tanto conduce al absurdo de que la esencia no sea hecha jamás existente. Y [digo absurdo, porque] de hecho existe. Pero a pesar de ello, no sale de su estado de posibilidad o contingencia. ¿Cómo explicar esto?"

"Ten presente que la existencia es, para esa esencia, como la imagen que aparece en el espejo: ni es la misma persona que la

(1) *Fotuhat,* III, 370.

(2) Hay que notar que الإمكان es, en el tecnicismo árabe, sinónimo de posibilidad y de contingencia. Quiere, pues, decir que la existencia añadida a la esencia no quita a ésta su contingencia nativa.

(3) Cfr. nota anterior.

produce al mirarse, ni algo distinto de ella. La imagen, sin embargo, aparece en virtud de dos condiciones: 1.ª, el lugar-espejo en el cual la persona se mira; 2.ª, la persona que en él se manifiesta. Si el espejo se prolonga longitudinalmente, verás la imagen aparecer también prolongada; y la persona que la produce será de diferente figura que la imagen, bajo cierto aspecto y de igual figura bajo otro aspecto (1). Y una vez que vemos cómo la naturaleza del espejo influye en la imagen y cómo la persona que se mira es, bajo algún aspecto, de distinta figura que la imagen, comprendemos que la naturaleza del espejo no ejerce influencia alguna sobre la esencia de la persona que se mira. Y siendo esto así, y puesto que la imagen no es el espejo mismo ni es la persona misma que se mira, sino que aparece tan sólo en virtud de la reflexión de esta persona en el espejo, resulta evidente ya la diferencia que hay entre la persona, el espejo y la imagen que aparece después de haber estado oculta. De aquí que cuando la persona se aleja del espejo, vemos también que su imagen se retira hacia dentro de él; y cuando se acerca vémosla también acercarse; y cuando se coloca pegada a la superficie del espejo, igualmente sucede con la imagen; pero si la persona levanta su mano derecha, la imagen levanta su mano izquierda. Tan cierto es que sólo existe Dios, como que en el espejo sólo existe el que en su superficie se refleja. Pero, esto no obstante, tú sabes perfectamente que en el espejo no hay en realidad cosa alguna, así como tampoco hay, en la persona que se mira, cosa alguna del espejo. Y, sin embargo, también ves que influye la naturaleza del espejo en la forma de la imagen y en su diversificación; pero no influye en la esencia de la persona que se mira."

"Glorificado sea Quien empleó los símiles e inventó las cosas reales, como indicios que revelasen su Ser! En verdad que ningún ser se le asemeja, ni El se parece a cosa alguna. No existe más que El. Ni se adquiere, sino por El, la existencia. Ni aparece la esencia existente, sino en virtud de la manifestación de la luz de El. El espejo es el estado de la posibilidad y contingencia. Dios es la persona que se mira en él. Y la imagen eres tú, en cuanto a tu posibilidad y contingencia. El ángel, la esfera celeste, el hombre, el caballo, son como las varias imágenes que en el espejo aparecen, según la diferente figura, longitud, latitud, redondez, etc., del espejo, aunque conserve el espejo su naturaleza de tal, a través de estas sus diversas formas. Así también los seres contingentes se asemejan a estas diversas formas en su posibilidad y contingencia. La reflexión de la luz divina es la que otorga a los seres posibles la existencia; y el espejo les da las diversas formas que afectan, resultando ángel, sus-

(1) Es decir, se parecerá a ella en todo, menos en las dimensiones.

tancia, cuerpo, accidente, etc., pero la posibilidad y contingencia es idéntica en todas, como esencial a ellas" (1).

"Cuando Dios ha equilibrado y atemperado la sustancia del mundo, es decir, cuando la ha convertido ya en sustancia apta para recibir cualquiera de las diferentes formas con que a Dios le plazca juntarla, entonces se diversifican entre sí los minerales, como se diversifican también los vegetales y los animales, por las formas. El mundo, por tanto, es una sola cosa, por razón de su sustancia física. Por eso, una sola definición general abarca al mundo, en cuanto a su sustancia; y las definiciones sólo se diversifican en él, en atención a las formas. Es más: la sustancia del cosmos todo es una sola, por la sustancialidad y la esencia, varia por las formas y los accidentes que le sobrevienen. Es, pues, el mundo el homogéneo-heterogéneo, el uno-múltiple, a imagen de la Majestad divina, una en la esencia y varia en los nombres" (2).

"La frase alcoránica (3) "Lo que vosotros tenéis desaparece" es exacta científicamente, porque esta frase va dirigida a la sustancia, y lo que la sustancia de todo ser tiene es únicamente lo que Dios crea en ella, como en un substrato, es decir, las cualidades, los accidentes, los modos de ser, y éstos se aniquilan o desaparecen de vosotros en el segundo tiempo o momento que sigue al momento de su creación. Y eso es lo que quieren significar los teólogos *motacálimes,* cuando dicen que el accidente no dura dos tiempos" (4).

"Aunque los individuos del cosmos, es decir, las cosas concretas, sean muchas en número y se distingan unas de otras por su respectiva individualidad y por los efectos de unas en otras, sin embargo, la realidad es una sola, si se atiende a la definición esencial, y es múltiple por las formas accidentales. En más de un pasaje te he explicado ya quién es la realidad del mundo que aparece, y cómo este mundo es inmutable en la sustancia, y a quién hay que atribuír la mutación que en aquella realidad aparece, y cómo, en fin, se asemeja a la aparente mutación que experimenta la imagen en el espejo, según los cambios de forma del sujeto que la mira y según los cambios de los objetos mismos en aquél reflejados, sin que el espejo sea más que el lugar en el cual *aparecen* aquellas mutaciones ante el ojo del que las contempla. La *niebla,* que es el hálito del Misericordioso, es el sujeto que recibe todas esas formas" (5).

---

(1) *Fotuhat,* III, 104, línea 11 infra.
(2) *Fotuhat,* II, 606.
(3) *Alcorán,* XVI, 98.
(4) *Fotuhat,* II, 370.
(5) *Fotuhat,* II, 611, línea 1 infra.

"Nada se aniquila; únicamente acaece, en lo que hay sobre la superficie de esta tierra, una doble aniquilación: *translación* en la sustancia; *privación* en la forma. Así, pues, aparece otra forma (semejante, no idéntica, a la desaparecida) en la sustancia permanente" (1).

"Las esencias no se mudan. Es decir: la piedra no se cambia en oro. Lo que sucede es que la *quiddidad piedra* está recibida o sustentada por *esta* sustancia; y cuando Dios quiere revestir a *esta* sustancia con la forma del *oro,* la despoja de la forma de la piedra y la viste con la forma del oro y aparece la sustancia o cuerpo, que era piedra, oro. De igual manera, recibe el cuerpo el calor y se dice de él que es cálido. Después se le despoja del calor y se le reviste del frío, y entonces viene a ser frío; pero no es que el calor mismo se haya convertido en frío: el cuerpo frío es idénticamente el mismo que antes era cálido. De igual manera: la sustancia *hylica* [la materia] recibe la forma del agua, y se dice: es agua, indudablemente. Mas cuando la pones en la marmita y la haces hervir al fuego, hasta que suba convertida en vapor, entonces conoces con certeza que la forma del agua ha desaparecido de la materia y que ésta ha recibido la forma del vapor" (2).

"Has de saber que el mundo es uno por razón de la sustancia, y múltiple por razón de la forma. Y puesto que es uno por la sustancia, no sufre cambio. Igualmente la forma tampoco sufre cambio: el calor no se cambia en el frío, ni la sequedad en la humedad; el color blanco no se transforma en el negro; la figura triangular no se convierte en el cuadrado. Lo que sucede es que el cuerpo cálido ha venido a ser frío, aunque no en el mismo momento en que era cálido, y recíprocamente; y del mismo modo, el cuerpo blanco ha venido a ser negro, y el cuerpo triangular, cuadrado. En suma: es vana y vacía de sentido la mutación."

"La tierra, el agua, el aire, el fuego, las esferas, los cuerpos mixtos engendrados, son únicamente formas varias de una sola sustancia. Cuando esta sustancia está revestida de unas de esas formas, recibe entonces el nombre determinado que por razón de ellas le compete. Esto es la *generación sustancial.* Cuando las formas son quitadas de la sustancia, deja ésta de tener aquel determinado nombre, al cesar las formas. Esto es la *corrupción sustancial.*"

"Por consiguiente, no hay en el mundo mutación, en el sentido de que una cosa se convierta en otra distinta. Lo único que sucede es lo que hemos descrito."

"El mundo, en cada instante, es una sola cosa que se engendra

(1) *Fotuhat,* IV, 324.
(2) *Fotuhat,* I, 307, línea 10 infra.

y se corrompe.Y si no fuese porque en él existe esta aptitud para la generación, no duraría la esencia de la sustancia del mundo. De modo que el mundo constantemente es contingente: por razón de sus formas, puesto que vienen del no-ser al ser; por razón de la sustancia, porque la conservación de su ser está condicionada por la generación de las formas, de las cuales es sujeto. Y lo mismo hay que decir de la sustancia inmaterial contingente [es decir, del alma humana]: es el sujeto de los atributos o cualidades espirituales que soporta, ideas, conceptos, etc.; y no duraría, si no fuese por ellos; y ellos se renuevan en el alma, como los accidentes en los cuerpos; pues lo que la forma es al cuerpo, eso es el accidente a la sustancia."

"Según esto, por consiguiente, las definiciones [que implican siempre lógicamente distinción sustancial entre los seres] afectan únicamente a las formas; pero como es imposible definir la forma sin hacer entrar en su definición el concepto de la sustancia, en la cual la forma se manifiesta, por eso [los filósofos] llaman a la forma sustancia" (1).

"La sustancia del mundo es una, en la raíz, e inmutable esencialmente. Toda forma que en ella se manifiesta es accidental, se destruye o cambia realmente en cada instante, y Dios da la existencia sin cesar a otras formas semejantes, porque El es el Creador continuo, y las cosas posibles, en su estado de no-ser, están dispuestas siempre a recibir el ser" (2).

"Esta tesis no es fácilmente admisible para el hombre de ciencia; ni siquiera para el hombre crédulo es aceptable. Solamente la acepta el que sabe que la sustancia del mundo es el *hálito* del Misericordioso, en el cual se manifiestan las formas del mundo. El que ignora esto, encuentra en su espíritu gran resistencia y trabajo para entender y admitir esta tesis. En cambio, el hombre verdaderamente sabio, aquel a quien Dios ha otorgado la intuición mística de las cosas, como ellas son en sí mismas, sabe que el mundo todo es noble en cuanto a su sustancia, sin que entre los seres que lo constituyen haya diferentes grados de nobleza: el vil gusanillo es igual que el *Intelecto* primero, en la excelencia de la sustancia; las diferencias de excelencia se manifiestan tan sólo en las formas."

"Las formas no son otra cosa que los individuos concretos y singulares de los seres posibles. La sustancia no es otra cosa que

(1) *Fotuhat,* II, 597. Cfr. *Fotuhat,* IV, 324, línea 7.ª: Dios sólo aniquila lo que existe sobre esta tierra. Y aun de esto, solamente aniquila la forma: la sustancia solamente experimenta un *tránsito*: aparece en ella una nueva forma, semejante, no idéntica, a la desaparecida; pero la sustancia permanece la misma.

(2) *Fotuhat,* III, 590, línea 2 infra.

lo que antes hemos dicho. Por esto, cuando se habla del mundo en cuanto a su sustancia, hay que juzgar de modo muy distinto que cuando se trata de su forma, y recíprocamente".

"Todo esto lo saben algunos hombres, por iluminación mística: nuestros colegas [los sufíes], los profetas, los enviados de Dios, los que con El viven íntimamente unidos."

"Otros, en cambio, se encuentran con estas ideas en su entendimiento, en su facultad de conocer, pero ignoran de dónde les han venido y cómo las han adquirido. De modo que coinciden con los iluminados, en el juicio, aunque sin saber en realidad qué es lo que saben. Estos son los que hablan de la *causa*, los que hablan de la *eternidad* del mundo, los que hablan de la *naturaleza*. Fuera de éstos, nadie sabe una palabra de esta tesis. Pero aunque esas tres escuelas filosóficas coincidan con los místicos en esta tesis, no por eso dejan de ignorar todo lo que saben éstos, pues si interrogas a uno cualquiera de los partidarios de una de esas tres escuelas, no te negará nada de aquello que los místicos enseñan; pero no dará tampoco al Ser Supremo el nombre de *Causa* o cualquiera otro, antes que los místicos le hayan enseñado esa misma doctrina sin ese nombre" (1).

9.—No hay en el mundo dos cosas totalmente semejantes.

Esta tesis metafísica, análoga al famoso principio leibniziano de los indiscernibles, es, en la mente de Abenarabi, un corolario directo de su doctrina panteista: el mundo, en efecto, es en sí mismo una mera apariencia o epifanía de Dios; pero Este carece de semejante; luego también el mundo. Las semejanzas, por tanto, entre las cosas mundanas carecen de realidad objetiva, son fruto exclusivo de la mente que, por abstracción de las circunstancias individuales, concibe la esencia común en que convienen los individuos semejantes, y esa esencia es una idea universal, predicable, en total y no por partes, de cada uno de aquéllos.

"La inmensidad del divino poder exige que no exista ser alguno semejante a otro, entre los individuos concretos del orden real, y que la semejanza sea una cosa meramente ideal, fruto de los juicios del espíritu humano. En efecto: si la semejanza fuese cosa real y verdadera (2), no se distinguiría un objeto de otro cual-

(1) *Fotuhat*, III, 591.

(2) Es decir, algo objetivamente distinto de los seres llamados semejantes.

quiera de aquellos que se dicen semejantes a él, pues aquello por lo cual un objeto se distingue de otro llamado semejante es la individualidad concreta de aquél; de modo que mientras no se le distingue de sus semejantes, allí no existe más que una sola individualidad."

"Pero dirás: Nosotros vemos a esos objetos semejantes, que se distinguen, que se diferencian, que se separan uno de otro, a pesar de que ambos son semejantes en la definición y en la esencia."

"A eso responderé que tú te engañas, pues aquello en lo cual acaece la separación es lo que se llama la individualidad concreta; y aquello en lo cual dicha separación no acaece es la individualidad que tú te imaginas que es semejante. Es esta una de las más oscuras cuestiones de este capítulo. Porque no hay uno siquiera que no esté dispuesto a negar los seres semejantes, pero sólo en cuanto a las definiciones. Y por eso se toma la palabra *semejanza* en el sentido de la esencia común inteligible, no real. De consiguiente, los seres semejantes son ideales, no reales. Decimos del hombre que es "animal racional", sin duda; y que Zeid no es el mismo que Amer, en cuanto a su forma [corpórea], y que es el mismo Amer, en cuanto a su humanidad, no distinto de él. Luego, si no es distinto de él, en cuanto a su humanidad, no es semejante a él, sino idéntico, puesto que la esencia de la humanidad no se divide en partes, sino que ella reside por sí misma, no por una de sus partes, en cada hombre; luego no hay semejante a ella. Y así todas las esencias. Por consiguiente, no es la semejanza algo real y positivo, cuando la supones cosa distinta del objeto semejante. Zeid no es semejante a Amer, en cuanto a su humanidad, sino idéntico a él. Ni es Zeid semejante a Amer, en cuanto a su forma [corpórea], pues la diferencia entre ambos es evidente; y si no fuese por el diferenciante éste, de seguro que se confundiría Zeid con Amer, y de seguro que nadie conocería cosa alguna, pues nadie percibe cosa alguna, sino en cuanto ve que no tiene semejante."

"Obedece esto a que el origen y principio al cual debemos reducir nuestro ser, es decir, Dios, no tiene semejante. Todo lo que de El procede no existe sino según esta manera esencial suya: no tiene semejante. Porque ¿cómo había de crear Dios una cosa, de cuyo atributo no fuese susceptible la esencia de Dios? Mas la esencia de Dios no admite semejante. Luego si eres inteligente, verás que es necesario que cada sustancia sea única en el mundo, no admita semejante, ya que en Dios no hay esencia alguna que tenga semejante, y si en el mundo existiese esta aptitud de semejanza,

el ser del mundo se fundaría, bajo este aspecto, en algo distinto de la esencia divina" (1).

10.—Del "barzaj", categoría metafísica de lo neutro.

Antes de entrar de lleno en la clasificación de los varios modos o formas del ser *Uno,* Abenarabi establece la división tripartita del ente en necesario, posible e imposible, que es cardinal en la ontología aristotélica. La novedad única que este principio tradicional ofrece en el sistema de Abenarabi es la aplicación extensiva que de él hace a todos los órdenes filosóficos, pues sistemáticamente lo pretende encontrar en la física, en la psicología, en la moral, en la escatología, etc. Este prurito trifásico reaparece, efectivamente, en multitud de lugares del *Fotuhat.* En el orden metafísico, da de sí al ser puro, al puro no-ser y al ser contingente, mixto de ambos; en teología, a Dios, a la nada y a la criatura; en psicología, a la inteligencia, a los sentidos externos y a la fantasía o también a la ciencia, la ignorancia y la duda u opinión; en la física, a la luz, la oscuridad y la sombra; al ángel, al hombre y al genio; en la escatología, finalmente, al cielo, al infierno y al *barzaj.* Este nombre, empleado en la escatología islámica para designar el estado de las almas, intermedio entre la muerte y la resurrección o vida futura, aplícalo Abenarabi técnicamente para designar la categoría metafísica de lo neutro, de lo que ocupa un término medio entre dos extremos, entre el ser y su privación, entre Dios y la nada, entre la luz y la oscuridad (2). El símil del espejo, empleado ya en la tesis 8, vuelve a ser utilizado aquí con análogo fin: el *barzaj,* el mundo creado, es una mera apariencia, como la imagen del espejo, que ni es algo real ni algo irreal, sino algo mixto o neutro entre el ser y el no-ser.

La idea no es original de Abenarabi. Platón, en efecto, parece haber sostenido también (3) la existencia de una categoría media entre el ser y el no-ser, cognoscible sólo por la opinión, así

(1) *Fotuhat,* I, 287.
(2) Cfr. Asín, *Mohidin,* 225-227; 239-242, en que se insertan varios pasajes del *Fotuhat,* del mismo fondo que los que aquí ofrecemos sobre el *barzaj.*
(3) *Rep.,* V. edic. Tauchnit, *Plat. Opera,* V, pág. 193.

como ambas categorías extremas son respectivamente objeto de la ciencia y la ignorancia. En este pasaje, antes citado, Platón considera *puro ser* a las ideas-tipo del cosmos; *puro no-ser* a la nada, categoría inferior a la materia; y *mezcla de ser y no-ser* a las cosas particulares o contingentes. De estas cosas dice que son ἅμα ὄν τε καὶ μὴ ὄν (simul ens et non-ens); que deben ser colocadas entre τοῦ εἰλικρινῶς ὄντος τε καὶ τοῦ πάντως μὴ ὄντος (inter vere ens et omnino non-ens); que esta categoría participa de ambos extremos: τὸ ἀμφοτέρων μετέχον, τοῦ εἶναί τε καὶ μὴ εἶναί (quod utriusque sit particeps, ipsius esse scilicet et non-esse); pero sin que pueda denominarse con verdad uno ni otro: καὶ οὐδέτερον εἰλικρινὲς ὀρθῶς ἂν προσαγορευόμενον (neutrumque illorum sincere dici debeat); y, en fin, que por su posición media, ni es más *obscura* que el no-ser, ni más *clara* que el ser: οὔτε γάρ που σκοτωδέστερα μὴ ὄντος... οὔτε φανότερα ὄντος (neque enim obscurior quam non ens... neque clarior quam ens).

"Has de saber que el *barzaj* (البرزخ) es una cosa que separa a dos, sin que jamás ocupe el lugar de las dos extremas a las cuales separa, como la línea [de penumbra] que separa la sombra del sol. Una de las dos cosas no se confunde con la otra, y aunque los sentidos sean incapaces de distinguirlas, el entendimiento decreta que entre ambas debe existir un dique que las separe. Este dique es el *barzaj*, perceptible para la inteligencia, porque lo percibido por el sentido es, no el *barzaj*, sino una de las dos cosas. Cada una de ambas, al estar vecina de la otra, necesita de un *barzaj* que, sin ser idéntico a ninguna de las dos, las contenga a las dos en potencia."

"Siendo, pues, *barzaj* toda cosa intermedia entre lo conocido y lo desconocido, el no-ser y el ser, lo negativo y lo positivo, lo inteligible y lo ininteligible, sólo se le denomina *barzaj* técnicamente, aunque en realidad es una categoría metafísica y no un mero sueño de la imaginación (1). En efecto: cuando tú lo percibes, si eres inteligente, conoces que tú has percibido alguna reali-

(1) Parece querer decir Abenarabi que la palabra *barzaj*, empleada en el tecnicismo teológico para significar "el estado de las almas humanas intermedio entre la muerte y la resurrección, equivalente al purgatorio cristiano", debe tomarse en un sentido más lato en metafísica para designar la categoría intermedia entre el ser y el no-ser, categoría que, como todos los universales, es algo inteligible y no fruto exclusivo de la fantasía. Sin embargo, no estoy seguro de haber acertado en la interpretación de este oscuro pasaje.

dad objetiva, sobre la cual ha caído tu vista (1); pero también sabes, con certeza engendrada por el razonamiento, que allí no hay absolutamente cosa alguna que separe [al sol y a la sombra]. ¿Qué es, pues, eso, cuya realidad objetiva has afirmado y has negado a un tiempo mismo? La fantasía es también algo ni ser ni no-ser, ni cognoscible ni incognoscible, ni negativo ni positivo."

"Así también, cuando percibe el hombre una imagen en el espejo, sabe de seguro que él percibe su propia imagen, bajo cierto aspecto, pero sabe también de seguro que, bajo otra relación, él no ve su propia imagen, puesto que, si el espejo es de pequeñas dimensiones, habrá visto su imagen de un tamaño reducido y él sabe que su figura real es incomparablemente mayor que la que allí se ve; y si el espejo es de mayor cuerpo, verá su imagen extremadamente grande, sabiendo, como sabe, que su figura es más pequeña. De modo que él no podrá negar que ve su propia imagen, aunque reconocerá que su imagen no está ni en el espejo ni en el espacio que media entre éste y su persona; es más: reconocerá que la reflexión de los rayos luminosos, desde el órgano de la visión hasta la imagen vista en el espejo, no puede ser cosa real y objetiva fuera del sujeto, tanto si se trata de su propia imagen como de otra imagen, porque si fuese algo objetivo, seguramente percibiría esa imagen del mismo tamaño, de la misma longitud y latitud, cuando se reflejase en la hoja de una espada. Esto te evidenciará bien lo que antes dije, porque, a pesar de todo, él sabe que ve, sin ningún género de duda, su propia imagen. Por consiguiente, ni dice verdad ni falta a la verdad, si afirma que ve y que no ve su propia imagen. ¿Qué es, pues, aquella imagen vista? ¿Dónde reside? ¿Qué decir de ella? Ella es negativa y positiva, real e irreal, conocida e ignorada."

"Esta sutil esencia (2) ha sido manifestada por Dios a su siervo, como símil o ejemplo que le haga conocer y le certifique de que, si él se queda perplejo y es incapaz de ciencia cierta ante la realidad esencial de esa imagen (que es algo de este mundo) y si no posee ciencia cierta sobre qué cosa sea, más incapaz de ciencia será, más ignaro, más perplejo y lleno de dudas estará acerca de qué cosa sea su Creador."

"Llama también con ello su atención acerca de que las ilustraciones de la Verdad (3) son cosa más sutil aún y delicada de en-

(1) Parece ahora referirse a la penumbra, uno de los ejemplos del *barzaj*, antes empleados.

(2) Es decir, la imagen en el espejo, símbolo del *barzaj*.

(3) تجلّيات الحق son las revelaciones que Dios comunica en el éxtasis a los místicos y en las cuales les manifiesta aspectos de su pro-

tender que ésta que hace vacilar las inteligencias y cuya realidad esencial declaran incomprensible hasta tal punto, que exclaman: "Pero, ¿tiene esto esencia o no la tiene? Porque, en verdad, ella no pertenece a la categoría de la nada pura, ya que la vista ha percibido cierta cosa; ni tampoco está dentro de la categoría del puro ser, ya que sabemos que allí no hay cosa alguna; ni tampoco pertenece a la pura posibilidad."

"A algo semejante a esta esencia (1) llega el hombre durante su sueño y después de la muerte: en uno y otro estado ve a los accidentes, como formas o imágenes, subsistentes por sí mismas, revestidos de cuerpo, dirigiéndole la palabra y escuchándole ellos a su vez, como si en realidad y sin ningún género de duda fuesen cuerpos vivientes. Y el místico iluminado ve, también, en el estado de vigilia, lo que en el sueño ve el hombre ordinario y lo que después de morir verá el muerto; en la vida futura, efectivamente, el hombre verá pesar las acciones humanas, aunque éstas son meros accidentes, y verá, asimismo, a la muerte bajo la forma de un carnero de color abigarrado, que se conduce al sacrificio, aunque la muerte no sea, indiscutiblemente, sino una mera relación: la separación del alma y del cuerpo" (2).

"La revelación o manifestación de la luz divina es continua y sin que velo alguno la interrumpa; pero no se conoce que es Dios el que se revela."

"Cuando Dios creó al mundo, mientras el mundo permanecía en el estado del no-ser, hízole Dios oír su palabra "Sé"; porque es de advertir que, en ese estado de no-ser, el mundo era objeto de la experiencia de Dios, aunque Dios no fuese objeto de experiencia para el mundo, a causa tan sólo de que el velo de la nada cubría los ojos de los seres meramente posibles, los cuales, puesto que eran nada, no percibían el ser. La luz ahuyenta la oscuridad; ésta no puede coexistir con la luz. Así también la nada con el ser no puede coexistir."

"Cuando, pues, Dios mandó a los seres posibles que realizaran su posibilidad y se preparasen a recibir la existencia, apresuráronse a ir aquéllos hacia El, para ver qué cosa era; porque es de advertir que en la potencialidad de los seres posibles existía la facultad

---

pia esencia divina, aunque bajo los velos o símbolos de los atributos y nombres divinos. Cfr. *Tarifat del Chorchani*, pág. 35.

(1) Es decir, al *barzaj*.

(2) *Fotuhat*, I, 397. Sobre el mito escatológico del peso de las acciones, cfr. Asín, *La escatología musulmana en la Divina comedia*, 252. —Sobre el otro mito del carnero, cfr. Asín, *Influencias evangélicas en la literatura religiosa del islam* (Cambridge, University Press, 1922), inserto en *Mélanges Browne*, núm. 22.

de ver y la de oír, aunque sólo con realidad de afirmación lógica, no objetiva. Y tan pronto como el ser posible comenzó a existir realmente, tiñóse de luz, cesó en él la nada, abrió sus ojos y vió al Ser, al Bien puro. Pero ignoraba quién era El; es decir, no sabía que El era quien le había mandado que viniese a la existencia. De modo que la revelación de la luz divina habíale comunicado la noticia de lo que veía; pero no le había enseñado que aquel a quien veía era el que le había dado el ser."

"Tan pronto como se tiñó de luz, volvióse a su izquierda, vió la nada, la examinó atentamente y adivirtió que él [el ser contingente] procedía de ella, cual la sombra proyectada por la persona que la luz ilumina. Exclamó entonces [el ser contingente]: "¿Qué es esto?" Y le respondió la luz, desde el lado derecho: "Eso eres tú. Si tú fueses la luz, no aparecería [como aparece en ti] la realidad de la sombra; porque la luz soy yo, y yo soy quien disipo la oscuridad. Esa luz que tú posees procede tan sólo de la parte de tu esencia, que me mira cara a cara. Te lo digo para que sepas que tú no eres yo. Yo soy la luz sin sombra. Tú eres la luz mezclada, por razón de tu contingencia. Si a mí te refieres, yo te acojo. Si a la nada te refieres, ella te acoge. Estás, pues, entre el ser y el no-ser. Estás entre el bien y el mal. Si de tu sombra te apartas, de tu contingencia huyes, y si huyes de tu contingencia, me ignoras a mí y no me conoces, pues no tienes otro indicio para saber que yo soy tu Dios, tu Señor y tu Causa, sino tu propia contingencia, que es la experiencia que de tu sombra posees. Si de tu propia luz huyes por completo, si no dejas ni un instante de observar tu sombra, no conocerás que es la sombra de tu contingencia e imaginarás que es la sombra de la imposibilidad. Y como lo imposible y lo necesario se oponen bajo todos los aspectos, resultará que si yo te llamo, no me responderás ni me oirás, porque te habrá dejado sordo a mis llamamientos aquella experiencia [exclusiva de tu sombra]. No me mires, pues, de manera que pierdas la conciencia de tu propia sombra, pues [en tal caso] pretenderás que eres yo y caerás en la ignorancia. Ni mires a tu sombra de manera que dejes de mirarme a mí, pues eso te haría sordo e ignorante del fin para que te he creado. Mira, pues, alternativamente (1), ya que creé en ti dos ojos con la sola intención de que me tengas presente con el uno y mires con el otro a tu propia sombra... Dos caminos te hemos señalado: el camino de la luz y el camino de la sombra. El no-ser imposible es oscuridad. El no-ser posible es sombra, no oscuridad. En esta sombra hay ya algo del ser" (2).

(1) Este paréceme que es el sentido de la frase elíptica فكن تارة وتارة "Sé, pues, una vez y otra vez."

(2) *Fotuhat*, II, 401.

II.—Subordinación jerárquica de las categorías.

Un solo pasaje, pero bastante explícito, dedica Abenarabi a trazar el cuadro sinóptico de las categorías o modos del ser (1). Poca o ninguna es la originalidad de esta clasificación, que en lo esencial recuerda la de Aristóteles y los escolásticos. De ésta, sin embargo, discrepa: 1.°, en partir del ser real-ideal (como Hegel) y no del ente real (como Aristóteles y los escolásticos); 2.°, en incluír a Dios dentro de la categoría de la sustancia, contra éstos últimos que sólo al ente finito o creado incluían en el cuadro de las categorías, excluyendo a Dios que (aunque ser subsistente en sí, como toda sustancia) no puede estar subordinado bajo otra categoría, por ser ente absoluto; 3.°, en incluír implícitamente bajo las categorías de accidente y cualidad a varias de las aristotélicas que omite, como son acción, pasión, lugar, tiempo, hábito y relación; por lo demás, esta última es, para Abenarabi, aunque aquí no lo diga, la categoría común a todos los seres mundanos, los cuales, como repite a menudo, son meras relaciones lógicas de una sola sustancia divina. Mas el panteísmo está ausente de la letra de este pasaje a que ahora nos contraemos y cuyo texto puede reducirse al cuadro sinóptico siguiente, en el cual se podrá advertir que la categoría *sustancia material* debiera estar subordinada a la de *sustancia contingente,* que es más universal:

Ser.	Real.	Subsistente en sí.. (sustancia)	material..	compuesto. .	*Cuerpo.*
				simple.	*Atomo.*
			espiritual.	necesario. . .	*Dios.*
				contingente.	*Alma.*
		Subsistente en otro.	inseparable.		*Cualidad.*
			separable.		*Accidente.*
	Ideal.				*Absurdo.*

"Has de saber que todo lo conocido es susceptible de división,

(1) En el *Inxá* (edic. Nyberg), págs. 20-25, desarrolla más ampliamente la doctrina de las categorías, dándoles distinta ordenación: Dios, ángel, cuerpo, accidente y relación; o también: sustancia, accidente y las ocho categorías aristotélicas restantes, o sea: sustancia, accidente, cualidad, tiempo, lugar, número, relación, hábito, acción y pasión.

puesto que necesariamente pertenece a la categoría de la existencia ideal; y todo lo que es ideal, o admite la existencia real o no la admite, como le sucede a lo absurdo. Lo que admite la existencia real, una de dos, necesariamente: o subsiste en sí mismo, categoría que se predica de los seres que no están en un sujeto, o no subsiste en sí mismo."

"Por lo que toca al que subsiste en sí mismo, u ocupará un lugar en el espacio, o no lo ocupará. El ser que ni subsiste en otro ni ocupa un lugar en el espacio, o será ser necesario por su esencia, que es Dios, o será ser necesario por otro, que es el ser contingente. Este ser contingente, u ocupa o no ocupa un lugar en el espacio. La categoría que es sustancia contingente que no ocupa espacio, contiene a las almas racionales que gobiernan la sustancia del mundo luminoso, la del físico y la del elemental. La categoría que es substancia contingente que ocupa lugar, se subdivide en dos: o compuesta de partes o no compuesta. La que no se compone de partes es la sustancia simple o átomo. La que consta de partes es el cuerpo."

"Por lo que toca a la categoría que subsiste en un sujeto (esto es, el ser que no subsiste en sí mismo ni puede decirse tampoco que ocupa un lugar en el espacio, a no ser que se diga por modo de consecuencia) también se subdivide en dos: inseparable del sujeto o separable. Claro es que en ambos casos se trata de separabilidad respecto de la vista del ojo, pues en la realidad no existe cosa alguna, de las que no subsisten en sí mismas, que continúe o permanezca adherida a la sustancia más tiempo que el momento en que existe. Lo que sucede es que a esa cosa, o le seguirán otras semejantes o le seguirán otras no semejantes. En el primer caso, aquella cosa es la que se imagina que es inseparable, como la amarillez del oro o la negrura del etíope. En el segundo caso, es la cosa que se denomina *accidente*, así como al inseparable se le llama atributo o *cualidad*. Los seres cognoscibles capaces de existencia real no son más que éstos" (1).

12.—El tiempo y la eternidad son meras relaciones lógicas.

El subjetivismo de Abenarabi al definir toda duración, temporal o eterna, como una relación meramente lógica sin objetividad real, no tiene —inútil es decirlo— la trascendencia metafísica del subjetivismo kantiano. Es sencillamente un corolario inexcusable de su panteísmo: si no existe más que una

(1) *Fotuhat*, II, 597.

sustancia, no puede existir más que una duración: los modos de ésta son meras relaciones lógicas, como también lo son los modos de aquélla. El fondo esotérico de esta concepción panteísta encúbrese aquí, como en otros problemas, bajo las apariencias, correctas y normales, de la metafísica de Aristóteles islamizada por los teólogos: el tiempo es una duración o una continuidad del ser, cuya esencia está en el antes y el después; la eternidad es la misma duración, pero sin los términos o límites del tiempo, o sea una permanencia en el existir presente.

"La relación de la eternidad respecto de Dios es la relación del tiempo respecto de nosotros. La relación que implica la eternidad es la de un atributo negativo que carece de realidad, es decir, que a esta *quiddidad* no corresponde objeto alguno. La relación del tiempo, propia del ser contingente, es también una relación que no tiene otra realidad que la imaginaria que le supone la facultad estimativa. En efecto, de toda cosa que supongamos (1) cabe perfectamente preguntar *cuándo*, y *cuándo* es la pregunta correspondiente al tiempo; luego, necesariamente, el tiempo es una cosa imaginada y no real. Por eso lo emplea Dios refiriéndose a sí mismo, como en los textos alcoránicos: "*Era* Dios omnisciente", "De Dios es el imperio *antes* y *después*", y en aquella pregunta de las tradiciones de Mahoma: "¿Dónde estaba Nuestro Señor *antes* de que crease a sus criaturas?" Porque si el tiempo fuese algo objetivo en sí mismo, ya no sería verdad que Dios está exento de toda determinación, puesto que lo determinaría el concepto del tiempo. Vemos, por consiguiente, que bajo estas palabras [*antes, después*, etc.] no se oculta cosa alguna real."

"Después de esto, hemos de añadir que los hombres discrepan entre sí acerca del concepto inteligible del significado de la voz *tiempo*. Los filósofos la emplean para significar cosas muy diferentes, mas la mayoría de ellos dicen que es una duración imaginaria que los movimientos de las esferas celestes interrumpen. Los teólogos la emplean para significar otra cosa, y es: la continuidad de un ser que comienza a existir, tras otro que comienza a existir, y con la cual continuidad se responde a la pregunta *cuándo*."

"Las horas se dividen en grados, y éstos en minutos, y así sucesivamente sin fin, según algunos que dividen los minutos en segundos, porque tan pronto como se somete a número las partes del tiempo, corren la suerte de los números, y como éstos no tienen fin, tampoco cabe límite en la división del tiempo. Otros, en cam-

(1) Aunque no exista realmente.

bio, dicen que tiene un límite, no el número, pero sí la cosa numerada. Sostienen esto los que dicen que el tiempo es algo concreto y objetivo, pues todo lo que entra en la categoría de la realidad concreta, tiene que ser, sin duda, limitado. En cambio los adversarios dicen que la cosa numerada, en cuanto numerada, no entra en la categoría de lo real, y por tanto no se le puede atribuir límite, ya que los números tampoco lo tienen. Y en esto se fundan los adversarios del atomismo para demostrar que el cuerpo es divisible sin fin, con divisibilidad ideal. Mas esta es una cuestión muy discutida entre los hombres consagrados a la especulación, y que ha nacido tan sólo de falta de discreción y atento examen sobre el significado de las palabras" (1).

"El tiempo es una relación, no tiene objetividad en sí mismo. Acerca de su esencia han discutido mucho los hombres; pero está fuera de todo lo que han dicho, esto que yo acabo de afirmar, a saber: que es una relación; que comienza a existir en virtud de la pregunta *cuándo;* y que le nacen varios nombres, según que esta pregunta se formula con varias palabras, si bien la cosa denominada con esos nombres es siempre una cosa tan negativa de toda realidad, como el no-ser, puesto que carece de objetividad concreta, aunque la inteligencia pueda formarse de ella el concepto que le es propio."

"Esta cosa, respecto de los seres que comienzan a existir, es *tiempo;* y respecto del Ser que no comienza es *eternidad.* La inteligibilidad de su concepto es ésta: una cosa imaginaria, extensa, que carece de término. La parte de ella que ya ha transcurrido se la juzga como tiempo pasado; la que todavía ha de venir, futuro; la en que existe, presente. A este se le denomina *instante.* El instante, aunque es tiempo, es un límite, respecto de lo pasado y de lo futuro del tiempo, algo así como el punto que tomemos en la periferia de la circunferencia, el cual señala el comienzo y término de ésta, según la hipótesis que más plazca. La eternidad *à parte ante* y *à parte post* son la privación o negación de los dos extremos del tiempo. Por lo tanto, carece de principio y de fin, y sólo posee la duración o permanencia en el ser, que es el tiempo presente o el momento. De éste, pues, es propia la duración" (2).

13.—Todo ser consta de forma y espíritu.

Esta dualidad de principios constitutivos del ser es, en la mente de Abenarabi, una mera aplicación cosmológica de su me-

(1) *Fotuhat,* I, 380.
(2) *Fotuhat,* III, 715.

tafísica panteísta. Recordemos que, para él, dos principios coeternos explican e integran toda la realidad: uno potencial, en el sentido de pasivo y perfectible, como la nada, que es el *alhabá* o materia espiritual, simbolizada en la nube, niebla o hálito emitido por Dios; otro formal, en el sentido de activo, de perfecto y perficiente, que es el espíritu divino, simbolizado por la luz que vivifica a la materia inerte, al disipar la oscuridad de ésta con sus rayos. Al primero denomínalo Abenarabi *forma* (صورة), pero no en el sentido aristotélico de la palabra μορφή, sino en el de *figura* y *apariencia*, es decir, cabalmente como sinónimo de *materia*. Al segundo denomínalo *espíritu* (روح), pero en el sentido aristotélico de *forma*, es decir, el principio actuante que da al ser potencial la perfección que le falta, que realiza el no-ser de la materia. El nombre de *espíritu* obedece a su función de animar y dar vida a ésta. Abenarabi identifica también a estos espíritus con los ángeles de la teología islámica.

En los pasajes de *Fotuhat* aquí traducidos, Abenarabi clasifica en tres grupos las formas del cosmos: *luminosas, elementales* y *fantásticas*. Llama *luminosas* a las propias de las tres primeras hipótesis emanadas del Uno: *Intelecto, Alma* y *Naturaleza*. Llama *elementales* a las que entran en la composición del cuerpo universal, de las esferas celestes y de los cuerpos sublunares. Llama *fantásticas* a las propias de los cuerpos que vemos en sueños, de los cuerpos que toman los ángeles y genios al aparecerse a los hombres y de los que las almas bienaventuradas toman en el paraíso.

Así como las formas todas son emanación de la materia universal (nube, niebla o hálito divino), así los espíritus son efecto de la irradiación de la divina luz sobre las formas. Por eso, todos ellos son de la misma esencia y sólo se diversifican entre sí unos de otros por razón de las formas. Estas no son el *lugar* de habitación de los espíritus, ya que son anteriores a ellos, sino el reino en que los espíritus manifiestan su acción.

Un símil alegórico facilita la inteligencia de la relación entre los espíritus y las formas: como en la tinta existen las letras en potencia con realidad virtual e implícita, perceptible tan sólo para el escribiente que las conoce en sí mismo antes de

que existan individualmente *ad extra*, así los espíritus existían indistintos en el mundo divino de la absoluta unidad, antes de que el *Intelecto Primero*, que es como el *Cálamo divino*, fuese inscribiendo en la *Lámina del destino* (símbolo del *Alma universal*) las letras aisladas y unidas (símbolo de las formas y de los espíritus).

Infiérese de aquí que para Abenarabi, como para Plotino y todos los neoplatónicos, el mundo entero está animado. No hay ser que no tenga su espíritu, incluso los inertes e inorgánicos. Mas, por razón de sus funciones características, los espíritus son de dos clases y tienen dos nombres: el de los seres vivientes se llama espíritu *gobernante*, y el de los inorgánicos e inertes espíritu *glorificante;* el primero manifiesta al exterior normalmente su existencia y actividad; el segundo permanece oculto a las miradas de los profanos; pero los místicos no ignoran su existencia y actividad, que consiste en glorificar a Dios. Todos los espíritus son idénticos en esencia; mas, por razón de las formas a que van asociados, poseen grados de conocimiento mayor o menor. Abenarabi los clasifica, bajo este respecto, en las siguientes categorías: espíritus glorificantes, angélicos, vegetales, animales, genios humanos. Según esta clasificación, resulta la conclusión paradójica de que el hombre conoce menos a Dios que los minerales. Abenarabi se esfuerza en demostrar la verdad de esta conclusión con toda clase de argumentos: 1.°, por medio de textos alcoránicos; 2.°, por hechos de experiencia mística; 3.°, por el instinto de los animales, interpretado como prueba de una intuición más clara y segura que la intelectual; 4.°, por la actividad ordenada de todo ser, incluso los inorgánicos, v. gr., las esferas celestes, y hasta los accidentes, v. gr., las letras y las figuras, cuyo valor representativo de ideas arguye un espíritu cognoscente.

"La forma es de dos clases: 1.ª, la forma corpórea elemental, que comprende dentro de sí a la forma corpórea orgánica fantástica; y 2.ª, la forma corpórea luminosa. Comencemos, pues, por el cuerpo luminoso y digamos que el primer cuerpo que Dios creó fueron los cuerpos de los espíritus angélicos, *enamorados* de la Majestad divina. De éstos es el *Intelecto* primero y el *Alma* uni-

versal. En ésta terminan los cuerpos luminosos, creados de la luz de la Majestad. No hay ángel alguno de estos ángeles, que venga a la existencia por mediación de otro ser distinto de dicha luz, sino el *Alma* universal, la cual está debajo del *Intelecto.* Todos los ángeles que son creados después de éstos, entran ya bajo el dominio de la *Naturaleza,* y son del género de sus esferas, de las cuales han sido creados, y cuyo ornamento son. Así también, los ángeles de los elementos. Y el último grupo de los ángeles son los creados de los actos de los devotos y de sus suspiros. Hagamos, pues, mención de todos estos ángeles, clase tras clase, en este capítulo, con la voluntad de Dios, y digamos":

"Has de saber que Dios existía antes de crear las criaturas; pero no existía tiempo antes de El; esta es una manera de hablar, a propósito sólo para hacer llegar al espíritu del que me escuche la idea de la relación que yo me he propuesto. Estaba, pues, el *Altísimo* en una niebla, que ni debajo ni sobre sí tenía aire y que era el primer lugar de la epifanía o manifestación divina, en el cual había penetrado la luz esencial. Cuando aquella niebla se hubo teñido con la luz, aparecieron en ella las formas de los ángeles *enamorados,* que están por encima del mundo de los cuerpos físicos, sin que a ellos [a esos ángeles] les preceda ni el Trono divino (1) ni criatura alguna. Una vez que les hubo dado el ser, los iluminó, y de aquella ilustración nació para cada uno de ellos un algo oculto e invisible, que era el espíritu de aquellas formas. Volvió a iluminarlos Dios, manifestándoseles bajo su nombre *El Hermoso,* y quedaron perdidamente enamorados de la Majestad de su belleza, sin que pudiesen salir de su éxtasis."

"Cuando Dios quiso crear el mundo inmediato inferior (2), designó a uno de estos ángeles querubines, es decir, al primer ángel que se manifestó de aquella luz, llamado *el Intelecto* y *el Cálamo,* y le reveló, mediante la ilustración de la enseñanza infusa, todo aquello de la creación a lo cual quería dar el ser, pero sin límite ni término. Recibió en su esencia [el *Intelecto*] este conocimiento de lo que había de existir, así como también el conocimiento de aquellos nombres divinos que exigían la emanación de este

(1) Símbolo del cuerpo universal.

(2) El texto dice literalmente "el mundo de la organización y la alineación". Como seguidamente se verá, los seres inferiores al Intelecto y al Alma universal son considerados por los sufíes como *palabras* dictadas por Dios al *Intelecto* y escritas por éste (al cual, por eso, llaman *el Cálamo divino*) sobre *la Lámina reservada* (que identifican con *el Alma universal.*) Todo el mundo inferior viene, pues, a ser, según esto, como un libro o volumen *organizado* con dichas *escrituras.* Cfr. *Istilahat al-Sufiya,* de Abenarabi, apud *Tarifat del Chorchani,* s. v. اللوح.

mundo material (1). Y entonces se derivó de este *Intelecto* otro ser llamado la *Lámina.* Y ordenó Dios al *Cálamo* que descendiese sobre ella y depositase en ella todo lo que había de existir hasta el día del juicio, sin omitir nada. Aprendiólo todo la *Lámina*, tan pronto como en ella lo hubo depositado el *Cálamo.* Y de aquí nació el conocimiento de la *Naturaleza*, que fué el primer conocimiento, que apareció en la *Lámina,* de todas las cosas que Dios quería crear. La *Naturaleza* es, por tanto, inferior al Alma. Todo esto, dentro del mundo de la luz pura."

"Después dió Dios el ser a la oscuridad pura, que está en oposición de esta luz, como la nada absoluta se opone al ser absoluto. Y al mismo tiempo que le daba el ser, derramó sobre ella la luz, mediante una emanación de su esencia divina y con la ayuda de la *Naturaleza.* La luz no la disipó por completo [a la oscuridad]. Y apareció el *Cuerpo* universal, al cual se denomina el *Trono* divino. Y esto fué lo primero que apareció del mundo material."

"De aquella luz mixta, semejante al resplandor de la aurora, creó después los ángeles, que están ocultos en el *Trono* y que no tienen más ocupación que ésta y la de glorificar a Dios. En un libro que titulé *Oclat al-mostáufiz* he explicado la creación del mundo; de él sólo he tomado en este capítulo las ideas principales" (2).

"Después dió ser al *Escabel* (3), dentro de la concavidad del *Trono,* y puso en él ángeles del género de la naturaleza suya, pues toda esfera es origen de aquello que en ella es creado para ornato suyo."

"Después creó en la concavidad del *Escabel* las esferas, una dentro de otra. Y creó en cada una de ellas su mundo especial que la habitase, al cual denominó ángeles, es decir, *enviados* (4), y las decoró con los astros e inspiró a cada cielo su mandato, hasta que acabó creando las formas de los cuerpos generados."

"Y cuando Dios terminó por completo estas formas, las luminosas y las elementales, sin espíritus que fuesen lo oculto e invisi-

---

(1) El texto, por error de lectura de los editores del Cairo, dice "esta ciencia" (هذا العلم) en vez de "este mundo" (هذا العالم). En cuanto a la traducción "material" de la voz الخلقى, cfr. *Istilahat,* de Abenarabi (op. cit.), s. v. عالم الخلق y عالم الامر.

(2) Este opúsculo (عقلة المستوفز) ha sido editado por Nyberg en su *Kleinere Schriften des Ibn Al-Arabi* (Leiden, Brill, 1919), págs. 41-100. Es, en efecto, una síntesis de su cosmogonía emanatista.

(3) Símbolo de la esfera de las estrellas fijas.

(4) Es curioso advertir cómo Abenarabi interpreta aquí el significado de la palabra *árabe* الملائكة, conforme a su etimología *griega* ἀγγέλιο.

ble de estas formas, iluminó a cada clase de formas, según lo que la naturaleza de cada una permitía; y nacieron, de las formas y de esta iluminación, los espíritus de las formas."

"Creó, pues, Dios los espíritus, y ordenóles que gobernasen a las formas. Hizo que fuesen los espíritus, no divisibles, sino una sola esencia. Pero distinguió a unos de otros y quedaron distinguidos, siendo debida su distinción a la aptitud de las formas para recibir aquella iluminación. Las formas no son, en realidad, *lugares circunscriptivos* (1) para estos espíritus; lo único que son es, si se trata de las formas elementales, algo así como el reino o lugar de dominio [de los espíritus]; y, en general, respecto de todas las formas, son éstas el lugar de manifestación de los espíritus."

"Después creó Dios, mediante otra iluminación, las formas fantásticas de los cuerpos orgánicos, que son algo intermedio entre los espíritus y las formas. Bajo estas formas fantásticas se aparecen, de un modo visible a los ojos, las formas luminosas y las ígneas (2). También bajo ellas se revelan, ya en el sueño, ya después de la muerte y antes de la resurrección, las formas sensibles que suponen formas ideales. Este grupo de formas, las fantásticas, constituyen el *barzaj* formal" (3).

"Los espíritus de las formas del mundo ¿son posteriores o anteriores o simultáneos a las formas? Los espíritus, respecto de las formas del mundo, son como los espíritus, respecto de las formas del hombre pequeño (4), v. gr.: la fuerza física, que es el espíritu de la mano; la facultad de oír, que es el espíritu de la oreja; la de ver, que lo es del ojo. Has de saber que las gentes resuelven de muy diferentes maneras esta cuestión. Pero, a nuestro juicio, la verdadera solución está en decir que los espíritus que gobiernan a las formas existían en *el mundo divino del resumen* (5), con existencia implícita, no con distinción numérica individual, aunque sí dis-

---

(1) أَينيّات es el plural del nombre abstracto de cualidad أَينيّة derivado de أَين, adverbio que expresó para los filósofos árabes la categoría aristotélica del τὸ ποῦ o *ubi*.

(2) Es decir, los ángeles y los genios.

(3) *Fotuhat*, I, 192.

(4) الانسان الصغير es el hombre propiamente dicho, como opuesto al mundo, al cual se le denomina *el hombre grande* (الانسان الكبير), para establecer cierta relación paradójica con la teoría del *microcosmos* y del *macrocosmos* del esoterismo alejandrino y sufí.

(5) حضرة الاجمال es la adaptación arábiga del griego ταὐτότης, ἕνωσις, μονή, que Jámblico emplea para designar el momento ideal en que del *Uno* todavía no se han separado los seres.

tinguibles para la ciencia de Dios. Venían, pues, a estar en dicho mundo del resumen, algo así como están las letras en potencia en la tinta, es decir, sin que existan distinta e individualmente, aunque Dios las distinga y conozca separadamente a cada una, en aquel su estado de indeterminación."

"Cuando el cálamo escribe en la lámina, van apareciendo ya distintas las formas de las letras, después de haber estado indeterminadas en la tinta. Y entonces se puede ya decir: esta es la *a*, esta es la *b*, esta la *ch*, esta la *d*, tratándose de los elementos de la escritura, que son los espíritus de los cuerpos simples del mundo. Y entonces también se puede decir ya: aquí dice *está de pie*, y aquí *Zeid;* y aquí *salió*, y aquí *Amer*, que son los espíritus de los cuerpos compuestos."

"De modo que, cuando Dios hubo adecuado ya las formas del mundo, cualquiera que éste fuese, vino a ser el espíritu universal como [en el símil anterior] era el cálamo y la mano derecha, y los espíritus [particulares] como la tinta en el cálamo, y las formas como las categorías de las letras en la lámina. Es decir que, al emitir el espíritu [universal] su hálito sobre las formas del mundo, aparecen los espíritus numéricamente distintos por razón de sus formas, y ya puede decirse: esto es Zeid, esto Amer, esto caballo, esto elefante, esto serpiente, y en general todo ser dotado de espíritu; y no hay ser alguno que no esté dotado de espíritu, si bien en unos el espíritu es capaz de percepción y en otros no."

"Hay personas que dicen que los espíritus, en el origen de su ser, fueron engendrados del *temperamento* de la forma. Otros creen esto imposible. Estos y aquéllos tienen en su apoyo puntos de vista razonables; pero la solución que nosotros hemos seguido es la más discreta, pues se apoya en la palabra de Dios: "Después lo hemos producido como una creación distinta" (1). Porque, una vez que Dios ha preparado la forma corpórea, la une con cualquiera de las formas espirituales: si quiere, con forma de cerdo, o de perro, o de hombre, o de caballo. Y así hay persona en cuyo espíritu predomina la estolidez y la bestialidad, y por eso su espíritu es un

(1) *Alcorán*, XXIII, 14: ثم انشاناه خلقا آخر. Los intérpretes del *Alcorán* ven en este texto una prueba de que la creación del espíritu humano es distinta y posterior a la de su cuerpo. Cfr. *Lobab atawil*, del Jazin (edic. Cairo, 1318 hég.), III, 302, y *Tafsir alxeij alácbar*, de Abenarabi (edic. Cairo, 1317 hég.), II, 32. Pero Abenarabi, en el pasaje del *Fotuhat*, que ahora traducimos, parece dar a aquel texto alcoránico un sentido más amplio, como si Dios afirmase que *todo cuerpo*, después de creado en cuanto a su materia, recibiera de Dios una segunda creación, la del espíritu que lo informa.

espíritu de asno, y así se le llama cuando él manifiesta las cualidades de aquel espíritu, diciendo de él: "Fulano es un burro." E igualmente se dice: "Fulano es un perro, o un león, o un hombre." Y esta última es la cualidad más perfecta, porque su espíritu es también el más perfecto."

"Dice Dios (1): "El cual te creó, te equilibró y te ajustó", con lo cual quedó acabado el organismo que aparece a los ojos, "y te injertó en una de las formas que quiso", es decir, de las formas de los espíritus. Luego los espíritus se distinguen, unos de otros, por sus formas" (2).

"No existe [en el cosmos] ser alguno que no esté dotado de espiritu, si bien unos espíritus se perciben [exteriormente] y otros no" (3).

"Fruto de un matrimonio espiritual y luminoso es la aparición de los cuerpos físicos con los espíritus particulares, así humanos como no humanos. Porque, en el cosmos, todo cuerpo está ligado con una forma de espíritu divino que va adherido a aquella forma corpórea y por el cual esta última glorifica a Dios."

"Mas, entre los espíritus, unos rigen y gobiernan a aquella forma [al cuerpo], por ser ésta capaz de recibir el gobierno de los espíritus. Tales son todas aquellas formas a las que se atribuye la vida exterior y la muerte. Si no son sujetos de estos atributos, entonces el espíritu [que los informa] es sólo espíritu de glorificación, no de gobierno."

"Cuando aparece, pues, una forma física susceptible de ser gobernada y aparece para ella un alma particular que la gobierne, entonces la forma viene a ser como la hembra y la esposa, y el espíritu gobernante, como el macho y el marido."

"Estos espíritus particulares son de categorías más o menos nobles, según la ciencia que tienen de las cosas. Unos conocen muchas y otros pocas. No hay espíritus más conocedores de Dios, que los ligados con aquellas formas a las cuales no rigen, por no ser dichas formas capaces de gobierno. Tales son los espíritus de los cuerpos inorgánicos. Inferiores a éstos, en cuanto al rango en la ciencia que de Dios poseen, son los espíritus de los vegetales, y más inferiores aún los de los animales irracionales."

"Cada una de estas categorías de espíritus ha sido creada con la sola finalidad natural de conocer intuitivamente a Dios, y por eso no tienen otra operación que la de glorificarle y alabarle."

(1) *Alcorán*, LXXXII, 7.
(2) *Fotuhat*, III, 15, l.ª 16.
(3) *Fotuhat*, III, 15, l.ª 7 inf.

"Inferiores a todos ellos, en la ciencia que de Dios tienen, son los espíritus de los hombres. Y en cuanto a los ángeles, tienen, como los seres inorgánicos, la misma instintiva inclinación de conocer a Dios, pues tampoco poseen ni razón ni concupiscencia, lo mismo que los minerales. En cambio, los animales tienen la ciencia intuitiva de Dios y la concupiscencia. Y los hombres y los genios tienen la concupiscencia y la ciencia discursiva, por razón de sus formas, no por sus espíritus" (1).

"A nuestro juicio, los seres que se llaman vegetales y minerales están dotados de esencias espirituales que escapan a la penetración de los no iniciados en la intuición mística, los cuales no las perciben sensiblemente [en los vegetales y minerales] como las perciben de modo ordinario en los animales. Mas para nosotros, los iniciados en dicha intuición, el universo entero es animal racional, y si [a pesar de esto] solamente se denomina *hombre* a esta particular complexión, débese únicamente a la forma (2), pues las diferencias en perfección entre unas criaturas y otras nacen de la complexión material, ya que en todo ser engendrado por mezcla de elementos diversos tiene que haber una complexión privativa suya que lo distinga de los demás, así como poseerá otros elementos comunes con los demás; de modo que el elemento que lo individualice y distinga no será nunca idéntico a aquel por el cual se asemeje a los demás seres. Ten esto bien presente."

"Dice el Altísimo (3): "No hay cosa alguna que no le glorifique y alabe". [En este texto] se hace una negación absoluta. Y no glorifica, sino el ser viviente, inteligente, conocedor, consciente de Aquel a quien glorifica. Los documentos alcoránicos y proféticos están llenos de análogos testimonios. Y nosotros, además de dar fe a éstos, podemos añadir el testimonio de la intuición mística, pues hemos visto, con los ojos de la cara, cómo las piedras pronunciaban rezando el nombre de Dios, con lenguaje real que nuestras orejas escuchaban, y cómo también nos dirigían la palabra, al modo y en la forma que lo hacen los místicos contemplativos de la Majestad divina, y sobre cosas que no todos los hombres son capaces de entender."

"Cada uno de los géneros de seres que Dios ha creado es, por consiguiente, una raza especial a la cual Dios le ha impuesto, por revelación directamente comunicada a sus almas, una particular ma-

(1) *Fotuhat*, III, 130, l.ª 12 infra.

(2) الصورة es siempre la *materia;* por aquí, pues, resulta que la materia es el principio que *especializa* e *individualiza* todos los seres, así como la forma o espíritu es elemento común a todos.

(3) *Alcorán*, XVII, 46.

nera de adorarle. En sus mismas esencias poseen, pues, un indicio de parte de Dios: esa inspiración, propia de cada género de seres [el instinto], a que Dios los ha creado naturalmente inclinados. Tal es, por ejemplo, el conocimiento que algunos animales tienen de cosas que escapan a la penetración del más hábil arquitecto, y, en general, el conocimiento para discernir lo útil de lo perjudicial en los jugos de las plantas que les sirven de alimento. Y todo esto por natural instinto. Igualmente sucede en los seres llamados minerales y vegetales, aunque Dios pone obstáculos a nuestros ojos y oídos, para que no percibamos el lenguaje de que están dotados." (1)

"Todo el que no posee la intuición mística cree que los fenómenos que acaecen en el mundo físico por la mezcla de los elementos simples es ignorado por estos elementos, y que éstos se mueven de manera fatal y violenta a producir aquellos fenómenos, al modo que los instrumentos son movidos por el artífice a producir la forma que éste quiere, v. gr., una determinada figura en la madera, sin que los instrumentos sepan nada de aquel movimiento ni del efecto resultante, por más que la forma no aparecería sin la intervención de aquellos instrumentos."

"Así opina el que profesa doctrinas distintas de las que profesan los místicos intuitivos. Pero nosotros decimos que el instrumento del carpintero conoce quizá más que el artífice que lo maneja, porque para el místico intuitivo aquel instrumento es un ser viviente, racional, inteligente, que conoce a su Criador, que canta las alabanzas de su Señor, que sabe para qué ha sido creado. Y esto, porque el místico intuitivo, cuando Dios le arranca los velos que cubren sus ojos y sus oídos, oye cómo los árboles y las flores del campo le pregonan a gritos sus virtudes ocultas, tanto útiles como dañosas. Así también le hablaban al Profeta David las piedras. Decíale una: "¡Oh, David! ¡Oh, David! ¡Tómame, que yo mataré a Goliat!" Otra le decía: "Cógeme, que yo sembraré la derrota en el ala derecha de su ejército." De modo que cada piedra sabía para qué había sido creada. Porque, en efecto, tomó David aquellas piedras y sucedió como ellas habían dicho" (2). Pero como algunos no llegan a alcanzar este grado [de intuición]

(1) *Fotuhat*, I, 190, l.ª 12, infra.

(2) Esta tradición musulmana, de origen rabínico, consta efectivamente en Tsaalabí, *Leyendas de los Profetas* (*Quísas al-anbiyá*), edic. Cairo, 1306 hégira, pág. 169: "Y pasó David junto a una piedra en el camino, la cual le gritó: "¡Oh, David! Llévame, que yo soy la piedra con que Aarón mató a tal y cual rey." Y David la puso en su bolsa. Pasó después junto a otra piedra que le gritó: "¡Oh, David! Llévame, que yo soy la piedra con la que Moisés mató al rey tal y cual." Y la cargó en su bolsa. Después pasó junto a otra piedra, que le

ni se les ha revelado [este misterio], lo niegan, aunque no debían negarlo. No existe, por tanto, en el cosmos ser alguno que se mueva y que no sepa para qué se mueve. Solamente lo ignoran los hombres y los genios, excepto aquellos sufíes, ya iniciados, a quienes Dios quiere otorgar la intuición mística."

"Dijo Dios al cielo y a la tierra (1): "Venid ambos, de grado o por fuerza." Y respondieron: "Iremos espontáneamente." Ahora bien, tratándose de la tierra, el *ir* equivale a moverse y trasladarse allá adonde se le llama. Y dice que irá espontáneamente. Así, pues, todas las partes del mundo físico conocen, por cierta vista interior, aquello que de ellas se reclama, hasta las mismas partes del cuerpo humano; ni una de ellas lo ignora (2); sólo lo ignora la parte sutil de él [el alma], que está obligada, para saberlo, a poner su confianza en el empleo de su razón o a mirar con la lumbre de la fe" (3).

"El mundo entero, menos los hombres y los genios, posee la intuición plena de todas las cosas que están ocultas a la sensibilidad humana. Ningún genio, ningún hombre, tiene la experiencia de dichos misterios, a no ser en las ocasiones en que un milagro rompe el curso ordinario de la naturaleza" (4).

"Los racionalistas, quiero decir, los partidarios de la razón y de las pruebas basadas exclusivamente en el testimonio de los sentidos, dicen: "No puede imponerse una obligación, sino a un sujeto inteligente, capaz de comprender lo que se le dice." Y tienen razón, pues así, efectivamente, sucede (5), porque, a nuestro juicio, los

---

dijo: "Llévame, yo soy tu piedra, con la que matarás a Goliat. Dios me ha reservado para ti." Y la puso en su bolsa."

(1) *Alcorán*, XLI, 10. Cfr. *Fotuhat*, II, 810, 1.ª 8.ª, donde confirma la misma tesis con este y otros textos alcoránicos, en los que Dios dirige la palabra a los seres inanimados o irracionales. De aquí infiere Abenarabi que "todo mineral, vegetal o animal, al cual Dios le dirige la palabra, tiene que ser, por naturaleza, viviente, inteligente, capaz de entender lo que se le dice, y apto para hacer lo que se le ordena, con aptitud esencial consiguiente a su ser." (Ibid., 1.ª 14, inf.)

(2) Cfr. *Fotuhat*, II, 902, 1.ª 12, inf.: "Las manos, los pies, las epidermis, las bocas, las lenguas que, a juicio de nuestra razón, están mudas, son seres dotados en realidad de palabra." Por eso en el día del juicio servirán de testigos contra el alma que de ellas abusó en esta vida. Cfr. *Fotuhat*, II, 433, 1.ª 20.

(3) *Fotuhat*, II, 601, 1.ª 11.

(4) *Fotuhat*, II, 902.

(5) Alude aquí Abenarabi a los textos alcoránicos antes citados, en los cuales Dios ordena y prohibe determinados actos a los cielos, a la tierra, a los seres inanimados o inconscientes.

reinos todos de la naturaleza son inteligentes, vivientes, dotados de lenguaje. Y esto lo sabemos por intuición mística, por un medio cognoscitivo que rompe el curso ordinario y natural."

"Pero ellos dicen: "Eso es un cuerpo inorgánico, un mineral que no entiende." Y se paran, sin pasar más allá de lo que su vista les enseña, cuando realmente es lo contrario de lo que ellos dicen. Después, cuando un profeta les asegura que una piedra le ha dirigido la palabra, o un omoplato de carnero, o un tronco de palmera, o una bestia cualquiera, entonces dicen: "Es que, en ese momento, ha creado Dios en esos seres la vida y el conocimiento." Mas, a nuestro modo de ver, no es eso lo que sucede, sino que el misterio de la vida late en el mundo entero" (1).

"Todas aquellas cosas del mundo, de las cuales dicen los filósofos y el vulgo que no son vivientes ni animadas, han sido, a nuestro juicio, dotadas por Dios, al creerlas, de ciencia y conocimiento de Dios mismo. Todas ellas son vivientes y poseen la facultad de hablar, con la cual alaban a Dios, su Señor. Este lenguaje lo percibe el hombre creyente, por medio de la fe, y el hombre iluminado lo experimenta realmente" (2).

"No hay un solo ser que no sea viviente y locuente; es decir, animal racional: hasta los que se llaman minerales o vegetales o inanimados. Y esto, porque no hay ser alguno, sustancial o accidental, que no alabe a su Señor, y tal alabanza no puede darla, sino el ser dotado de vida" (3).

"Los ángeles son los espíritus [que informan y animan] a las letras del alfabeto, las cuales son los cuerpos fónicos o gráficos de los ángeles. Las letras, si tienen virtud cabalística, es por sus espíritus, no por sí mismas, es decir, por sus formas sensibles, que se oyen, se ven y se imaginan. Cada letra alaba, glorifica, ensalza, engrandece y bendice a su Creador, que le ha dado existencia manifiesta y le ha unido inseparablemente con la espiritualidad [que la anima]. Igualmente, las estrellas que vemos [en el cielo] no son otra cosa que formas [o cuerpos] dotadas de espíritus angélicos que las rigen, lo mismo que sucede con la forma del hombre, pues el hombre obra por virtud de su espíritu. De la misma manera, si la estrella o la letra no tuviesen un espíritu, no emanaría de ellas acto alguno. Porque, efectivamente, Dios no da la preparación última a forma alguna sensible de las que en el mundo real aparecen por medio de la obra del hombre, o del viento cuando sopla y con su violencia determina figuras nuevas en los cuerpos, o de

(1) *Fotuhat*, I, 154, l.ª 1 infra.
(2) *Fotuhat*, III, 638, l.ª 13 infra.
(3) *Fotuhat*, III, 640, l.ª 1 infra.

la culebra o el gusano que al reptar por encima de la arena señalan un surco que es una forma creada por Dios mediante el andar del reptil, etc., etc., sin que Dios infunda en esas formas un espíritu que no cesará de alabarle..., hasta que deje de existir su forma; y entonces se trasladará el espíritu al *barzaj*. Y eso mismo hay que decir de las figuras aéreas y acuáticas: si no fuese por sus espíritus, no emanaría de ellas, ni aisladas ni unidas, influjo alguno."

"De aquí que todo aquel que produce una forma cualquiera, aunque ésta se destruya y cese enseguida, y su espritu se traslade al *barzaj*, como que hasta entonces ese espíritu (que es un ángel) ha glorificado a Dios, el mérito de tal alabanza divina recae sobre quien produjo la forma, cuyo espíritu fué el ángel."

"No penetran en la real esencia de las cosas, sino los místicos iluminados por Dios. Por eso ha llamado Dios la atención de los hombres intuitivos acerca del sentido misterioso de las letras sueltas con que comienzan algunos capítulos del *Alcorán;* ellas son, en efecto, las formas [corpóreas] y los nombres propios de ciertos ángeles; y así, cuando el lector alcoránico las pronuncia, es como si los llamase por su nombre; y ellos le contestan. Dice el lector: *"Alif, lam, mim"*; y contestan esos tres ángeles: "¿Qué dices?" Entonces el lector prosigue leyendo el texto del capítulo, y ellos van diciendo: "Veraz eres." "Este es hombre verdaderamente fiel que dice verdad y narra lo que en realidad sucedió", e imploran en favor suyo la divina misericordia. Esos ángeles son veinticuatro." (1)

14.—La Naturaleza es el principio activo del mundo de los cuerpos.

Ya vimos que del *Uno* emanan tres supremas hipóstasis, el *Intelecto,* el *Alma* y la *Naturaleza.* Las dos primeras son principios activos del mundo espiritual. La *Naturaleza* lo es del mundo corpóreo. Abenarabi complica, sin embargo, esta doctrina de la emanación neoplatónica, empleando a veces el nombre de *Naturaleza* para designar la *nube* o *materia primoprima,* común a todo ser, corpóreo y espiritual. En este sentido, la *Naturaleza* no es ya un principio activo, sino más

(1) *Fotuhat,* II, 589-590. Sobre el *barzaj* de los espíritus, cfr. supra. tesis 10. Un gran número de capítulos del *Alcorán* llevan por título o en cabeza del versículo 1.º letras aisladas, cuyo significado se ignora. Véase, por ejemplo, el cap. II, que empieza así: *A. L. M.,* es decir, *Alif, Lam, Mim.*

bien pasivo y potencial, según antes explicamos; pero, en cambio, está más cerca de Dios que el *Intelecto* y el *Alma,* pues que se identifica con el *hálito* divino. Por eso Abenarabi procura evitar la confusión que resulta de este ambiguo uso técnico de la voz *Naturaleza* en esos dos sentidos, metafísicos ambos, distinguiéndolos para ello entre sí y respecto de otros dos sentidos que la palabra misma tiene en la física. Resultan, por ende, cuatro acepciones de *Naturaleza*: 1.ª, la *Materia espiritual,* común a todo ser, que ocupa el lugar primero en la jerarquía de las emanaciones del *Uno,* por encima del *Intelecto* y del *Alma;* 2.ª, la *Naturaleza,* emanación cuarta del *Uno,* inferior al *Alma;* principio activo que influye en todo ser inferior a la *Materia universal* corpórea; 3.ª, la *Naturaleza* propia y común de los cuatro elementos físicos o cuerpos simples; 4.ª, la *Naturaleza,* en el sentido del temperamento o complexión de los cuerpos compuestos o mixtos de los cuatro elementos.

Despejada así la confusión léxica, Abenarabi limita ahora su estudio a la *Naturaleza* en sus acepciones 2.ª, 3.ª y 4.ª, pues de la 1.ª trató ya *ex professo* en tesis anteriores. Su doctrina es mera repetición de la plotiniana: la *Naturaleza* universal es una hipóstasis de esencia ideal o inteligible, sin realidad objetiva o concreta; sólo sus efectos son reales y objetivos, es decir, los cuerpos físicos, así simples o elementales, como compuestos y orgánicos o vivientes; pero en estos últimos no influye más que en cuanto a su vida vegetativa y sensitiva, pues la vida intelectual ya es efecto de los dos principios o hipóstasis superiores a la *Naturaleza,* a saber: del *Intelecto* y del *Alma.* En lo que toca a la esencia de la *Naturaleza,* Abenarabi la concibe como la *inteligibilidad* del conjunto de las cuatro calidades físicas de los elementos, la cual se hace *sensible* en estos cuatro elementos o cuerpos simples. Conforme a su prurito armónico, Abenarabi busca la razón última de estos cuatro elementos del mundo corpóreo en cuatro principios del mundo divino, a saber: los cuatro atributos: vida, ciencia, voluntad y poder, y en las cuatro hipóstasis emanadas del *Uno*: *Intelecto, Alma, Materia* y *Cuerpo universal.* De aquí en adelante, todo el resto de su doctrina es un calco de la física de Aristóteles acerca de las

cuatro calidades de los elementos (calor, frío, humedad y sequedad) y de sus efectos por mixtión, que son fuego, aire, agua y tierra. Es interesante, sin embargo, ver cómo Abenarabi transcribe y critica las varias opiniones de los filósofos jónicos, de Heráclito, Diógenes de Apolonia, Tales y Xenófanes, acerca de la prioridad de origen respecto de uno u otro de los cuatro elementos. El parece vacilar entre la de Tales y otra opinión, que dice ser personal suya, según la cual el origen de los cuatro elementos debe ponerse en un quinto elemento, que denomina *Naturaleza,* según ya dijimos anteriormente.

Como resumen de su doctrina física, Abenarabi establece, al fin, una división del cosmos en dos mundos: uno, superior y activo; otro, inferior y pasivo. Los espíritus de aquél influyen sobre los cuerpos de éste; y dentro del mundo corpóreo, el celeste influye sobre el sublunar.

"La mujer ocupa una categoría, respecto del hombre, análoga a la que ocupa la *Naturaleza* respecto del *Mandato divino.* La mujer, en efecto, es el sujeto en el cual tiene lugar la aparición de los hijos en concreto, así como la *Naturaleza* es, para el *Mandato divino,* el sujeto en que aparecen los cuerpos individuales: en ella se engendran y de ella nacen. Así, pues, ni existe *Mandato* sin *Naturaleza,* ni *Naturaleza* sin *Mandato.* El ser físico se apoya y consiste en estas dos cosas. Y no digas que Dios es poderoso para crear un ser, sin que tengamos necesidad de concebir otra cosa, al mismo tiempo que Dios creando; porque Dios mismo te refutará esa afirmación con su texto (1): "Cuando queremos crear un ser, no tenemos más que decirle una palabra: ¡Se! y es" (2). Esa realidad universal, común a todo ser, es, pues, la que hemos antes afirmado como necesaria para la creación, y hacia la cual dirígese el divino *Mandato* para hacer que aparezca la cosa concreta en aquella realidad abstracta. Y así es como aparecen los cuerpos orgánicos e inorgánicos con las formas y figuras y accidentes y todas las potencias espirituales y corporales."

(1) *Alcorán,* XVI, 42.

(2) Abenarabi fuerza aquí y en innumerables lugares de todos sus libros el sentido de este texto alcoránico, para demostrar la preexistencia de una cierta realidad, anterior a las cosas creadas. Como se ve, fúndase en que, según ese texto, Dios dirige su palabra a la cosa que va a crear, y, por tanto, esa cosa debe ya poseer una cierta realidad [شيئية], aun antes de ser creada aquélla concretamente.

"Puede ser que alguien diga: "Esa realidad [la *Naturaleza*] es, pues, lo que la revelación denomina la *Uiebla*, que envolvía a Dios antes de la creación, y que no tenía sobre sí ni bajo sí aire, pues, como se ve, la revelación la menciona y denomina con el nombre de una cosa apta para adoptar varias formas y figuras."

"Nosotros hemos expuesto la categoría que en la jerarquía de los seres ocupa la *Naturaleza*, es decir, esa realidad abstracta, en el *Libro del primer matrimonio*, del cual nació el mundo inferior y superior, y todo lo que no es Dios, así lo grosero como lo sutil, lo mismo lo inteligible que lo sensible, con tal que exista realmente. De ella conocemos tan sólo la parte que de ella se nos aparece; como de los nombres divinos no conocemos más que aquellos que a nosotros llegan."

"El que conoce la categoría de la *Naturaleza*, conoce la de la mujer; y el que conoce el *Mandato divino*, conoce la categoría del hombre."

"Los seres todos, excepto Dios, tienen el fundamento de su realidad en estas dos esencias; pero sucede que aquella esencia [es decir, la *Naturaleza*] es tan sutil, que se oculta hasta el punto de ignorarla sus mismos hijos, las razones [individuales de los hombres], las cuales no alcanzan a afirmar su existencia en el mundo de lo simple y sólo la afirman en lo compuesto. Y eso es debido a que ignoran la categoría [que ocupa en la jerarquía de los seres]" (1).

"De [los tres principios], *Intelecto, Alma* y *Naturaleza*, éste último es el que con más verdad dice relación a Dios. Los otros dos, en efecto, y todo ser en general, no se manifiestan, sino en una realidad que de la *Naturaleza* ha salido, es decir, en el *hálito* divino (2) que circula y corre a través del mundo, es decir, a través de sus formas. Mira, pues, cuán universal es el concepto que debemos formar de la *Naturaleza* y cuán limitado es el que debemos formar del *Intelecto*, el cual, en realidad, es una de las formas de la *Naturaleza;* dije mal: una de las formas de la *Niebla*, la cual es una de las formas de la *Naturaleza*. Así, pues, los que colocan a ésta en una categoría inferior al *Alma* y superior a la *Materia*, lo hacen porque carecen de la intuición mística de las cosas. Los que posean esta intuición no se permitirán jamás sostener tal tesis, si no es entendiendo por *Naturaleza* la otra *Naturaleza* que aparece —por virtud de aquélla— en los cuerpos transparentes, como son el *Trono*

(1) *Fotuhat*, III, 118, l.ª 5, infra.

(2) Vide *Fosús*, pág. 430, l.ª 6: "La *Naturaleza* no es en realidad sino el *hálito* del Misericordioso, puesto que en este hálito fueron creadas las formas del mundo superior e inferior, merced a la propagación del soplo divino a través de la sustancia hylica o material, especialmente por lo que atañe al mundo de los cuerpos."

de Dios y los que le rodean (1). Esa otra *Naturaleza* es, respecto de la primera, como la hija respecto de la madre; por eso, engendra, como engendra su madre, aunque la hija sea engendrada de ella. Por la misma razón, los elementos son también, a nuestro juicio, *Naturaleza*, respecto de todo aquello que de ellos se engendra. Y, por lo mismo, los temperamentos fisiológicos en el organismo del animal son llamados *Naturaleza*. No por otro motivo se denominan hembra y hembras a la hija, a las hijas y a la madre" (2).

"La *Naturaleza* está entre el *Alma* y la *Materia*. Esta es la opinión del doctor Abuhámid [Algazel] (3). Y no es posible asignarle a la *Naturaleza* otro lugar que ese. Así, pues, todo cuerpo, desde la *Materia* hasta el último de los cuerpos, es algo físico o natural. Y todo lo que se engendra de los cuerpos físicos, sean cosas, potencias, espíritus particulares, ángeles, luces, todo está sometido al influjo divino que Dios ha otorgado a la *Naturaleza*. Su influjo, pues, va desde la *Materia* hasta todos los seres inferiores a ella. El del *Alma* universal va desde la *Naturaleza* a todo lo inferior a ésta. En cambio, ni la *Naturaleza* ni el *Alma* influyen en lo que está por encima de ellas" (4).

"La *Naturaleza* ocupa, a nuestro juicio, el grado tercero, a contar desde la existencia del *Intelecto* primero. Es un ser de naturaleza inteligible o ideal; no existe, realmente, de modo concreto. Dios, al decretar que existiese, la concibió de tal categoría, que si ella tuviese realidad objetiva existiría debajo del *Alma*. Mas, aunque carece de esa realidad concreta, es objeto de experiencia o visión respecto de Dios, el cual, por virtud de esta visión, la distingue y determina el grado que le corresponde en la jerarquía de los seres."

"Ella es, respecto de los seres físicos, lo que son los nombres divinos; éstos dan lo que en su virtualidad poseen; son bien evidentes sus efectos; nadie los ignora; y, sin embargo, ellos carecen en absoluto de toda realidad concreta y objetiva. Así mismo, la *Naturaleza* da lo que en su virtualidad posee, es decir, las formas sensibles que a ella dicen relación, esto es, los cuerpos reales físi-

---

(1) Es decir, las esferas y cuerpos celestes.

(2) *Fotuhat*, III, 551, l.ª 1 infra.

(3) No conozco ningún pasaje de sus obras impresas en que hable Algazel de este problema de los tres principios neoplatónicos; pero supongo que se referirá a su libro *Macásid*. Como se ve, Abenarabi se adhiere aquí a esa opinión de Algazel, que acaba de declarar falsa en el pasaje anterior; pero es, indudablemente, porque ahora toma Abenarabi la palabra *Naturaleza* en el segundo de los cuatro sentidos a que en aquel pasaje alude. Obsérvese que aquí da a la *Materia* el nombre de *alhabá* o polvo atómico que por el aire flota.

(4) *Fotuhat*, I, 340, l.ª 14.

cos; y, sin embargo, ella no tiene realidad objetiva. ¡Cuán maravilloso es, pues, su rango y cuán excelso su influjo!"

"Ella es la esencia inteligible del conjunto de las cuatro *quiddidades,* cuyos efectos, en los cuerpos creados físicos, se llaman calor, sequedad, frío y humedad. Estos son los efectos de la *Naturaleza* en los cuerpos, no la *Naturaleza* misma."

"De los hálitos o palpitaciones del cosmos, lo único que se debe a la *Naturaleza* es todo aquello en que consiste la vida en los cuerpos físicos: el crecimiento orgánico y la sensibilidad; nada más. Toda otra palpitación, distinta de éstas, no es debida a la *Naturaleza;* su causa es otra: la vida intelectual, vida de la ciencia, que es la misma luz divina y el *hálito* del Misericordioso."

"La existencia de las formas concretas e individuales [es decir, los cuerpos] se deben a ella [y nada más], pues las formas [o cuerpos] físicos, si tienen espíritu, no es por causa de la *Naturaleza:* el espíritu de las formas físicas procede del *Espíritu* divino" (1).

"Las cuatro esferas [de los elementos], así que existen realmente, realizan por completo a la *Naturaleza,* cuyo imperio se manifiesta ya en ellas de manera *sensible,* después de que tan sólo era *inteligible* o *ideal.* Porque las ideas son la raíz y origen de las cosas, y aunque permaneciendo siempre en sí mismas, en su naturaleza de ideas inteligibles y ocultas, luego se manifiestan en el mundo de la sensibilidad como algo sensible, y en el de la fantasía como algo imaginable; pero, esto sin embargo, no dejando de ser lo mismo que antes eran; lo único que hacen es cambiarse, por adaptación al mundo en que se manifiestan, como el camaleón, que adopta varios colores" (2).

"Capítulo acerca de los elementos y del dominio del mundo superior sobre el inferior."

"Debes saber que toda cosa de las creadas tiene que fundarse por necesidad en alguna de las esencias divinas. Por eso toda ciencia está subordinada bajo la teología, de la cual son como ramas todas las demás ciencias. A cuatro grandes categorías se reducen éstas, y cada una de ellas, a su vez, se subdivide en otras que los sabios conocen determinadamente. Las cuatro antedichas son: la lógica, la matemática, la física y la teología o metafísica. De las esencias divinas, cuatro son también las relaciones que el mundo reclama [para su existencia]: la vida, la ciencia, la voluntad y el poder, pues tan pronto como se afirman positivamente del Ser Necesario estas cuatro relaciones, ya es verdad que Él es, sin duda alguna, el creador del mundo. La vida y la cien-

(1) *Fotuhat,* II, 565, l.ª 2, infra.
(2) *Fotuhat,* II, 895, l.ª 12, infra.

cia son los dos fundamentos para las relaciones; la voluntad y el poder son inferiores en categoría. El fundamento principal es la vida, pues ella es la condición para que exista la ciencia. La ciencia se caracteriza por la universalidad de su objeto y esfera, pues se extiende al Ser Necesario, al contingente y al imposible. La voluntad es inferior a ella, porque su esfera de acción se limita al ser contingente, determinándolo a ser o a no ser. De aquí resulta que la voluntad reclama a la vida, y es como el efecto de ésta, pues que la voluntad tiene también una esfera de acción más general que el poder, y éste la tiene más particular, puesto que se limita a dar el ser a lo contingente, pero no a aniquilarlo, y por eso es el poder como el efecto de la ciencia, pues ocupa, respecto de la voluntad, el mismo grado que la ciencia respecto de la vida."

"Ahora bien; así como estas relaciones divinas se distinguen unas de otras por su rango y categoría, en activas y pasivas, igualmente también el cosmos apareció en esa forma misma: activo y pasivo. Porque, claro es que el mundo, considerado en su conjunto y con relación a Dios, es pasivo, creado en el tiempo; pero, considerado en sí mismo, es activo en parte, y en parte pasivo."

"En efecto: creó Dios al *Intelecto primero*, de la relación la *vida*; al *Alma universal* creóla de la relación la *ciencia*. De modo que el *Intelecto* fué condición previa para la existencia del *Alma*, igualmente que la vida lo fué para la de la ciencia. Los efectos o seres pasivos procedentes del *Intelecto* y el *Alma* fueron la *Materia universal* y el *Cuerpo universal*."

"Estos cuatro seres son los principios que hacen aparecer las formas en el mundo, aunque entre el *Alma* y la *Materia* existe otra categoría, la *Naturaleza*, que esencialmente está constituída por cuatro *quiddidades*, dos de ellas activas y dos pasivas, si bien la *Naturaleza*, en su totalidad considerada y por relación al principio del cual procede, es algo pasivo. Esas cuatro *quiddidades* son el calor, el frío, la humedad y la sequedad."

"La sequedad es el efecto pasivo del calor; la humedad lo es del frío. Luego el calor procede del *Intelecto*, como éste procede de la vida. Por eso, el temperamento de la vida en los cuerpos elementales es el cálido. Así también, el frío procede del *Alma*, como ésta procede de la ciencia. Por eso a la ciencia o conocimiento cierto se la califica [en árabe] de *frialdad de certeza* y también de *nieve* (1). Y como la sequedad y la humedad son respectivamente efectos pasivos del calor y del frío, por eso se refiere la sequedad a la voluntad, cuyo rango ocupa, y la humedad al poder, de cuya categoría participa. Mas como el poder tiene su esfera de acción li-

(1) برد اليقين والثلج.

mitada a la sola creación del ser contingente y no a su aniquilación, por eso el temperamento que mejor le compete es el de la vida de los cuerpos, o sea el cálido-húmedo" (1).

"Aparecen, pues, según esto, las formas y las figuras en la *Materia* y en el *Cuerpo* universales, y aparecen el cielo y la tierra, aunque solamente confundidos, sin distinción mutua. Después Dios vuélvese para resolver aquella confusión (2), a fin de que todos los elementos individuales aparezcan distintos."

"Puso luego Dios un cierto orden de armonía entre aquellas cuatro naturalezas: aproximó el calor a la sequedad, y existió, en consecuencia, el fuego simple inteligible, cuyo imperio sobre el cuerpo del *Trono* [divino], que es la esfera celeste más remota y el *Cuerpo universal*, se manifestó en tres de sus constelaciones: *aries, leo, sagitario*. Aproximó el frío a la sequedad, y existió la tierra simple inteligible, cuyo imperio se manifestó en tres constelaciones de dicha esfera: *taurus, virgo, capricornio*. Aproximó el calor a la humedad, y existió el aire simple que manifiesta su influjo en tres constelaciones: *géminis, libra, acuario*. Aproximó el frío a la humedad, y existió el agua simple, cuyo influjo se manifestó en tres constelaciones: *cáncer, escorpio, piscis*."

"Cuando Dios hubo ordenado sabiamente su obra y la hubo puesto en movimiento, apareció la realidad confusa; pero quiso Dios resolver su confusión, y distinguió al cielo de la tierra. El cielo quedó en la parte superior, en forma de vapor. Entre el cielo y la tierra creó Dios dos elementos compuestos: uno, el agua compuesta, inmediata a la tierra, porque siendo fría-húmeda, no tiene fuerza de ascensión y queda depositada sobre la tierra, en contacto con ella por lo que tiene de sequedad. El otro elemento es el fuego, o sea la esfera del éter, contiguo al cielo, porque siendo cálido-seco, no tiende por su naturaleza a descender a la tierra y se queda junto al cielo, por causa de su calor, y la sequedad le toca allí."

"Entre el fuego y el agua creó el elemento del aire, con el calor del fuego y la humedad del agua. Con el fuego no podía unirse, porque el peso de la humedad le impedía ocupar el lugar de aquél. Por otra parte, aunque la tendencia de la humedad era hacerlo descender hasta el lugar ocupado por el agua, el calor le impedía bajar. Y así, por razón de este mutuo obstáculo, hubo de

(1) Cfr. *Fotuhat*, II, 566, l.ª 14.

(2) Literalmente "para descoser aquel cosido" الى فتق ذلك الرتق. En el tecnicismo de los sufíes, الفتق y الرتق vienen a desempeñar un oficio análogo al de νεῖκος (odio) y φιλία (amor) en la cosmogonía de Empédocles. Cfr. Ritter, *Hist. de la phil. anc.*, trad. Tissot, I, 442 sig. Y Sprenger, *Diction. of the techn. terms.*, s. v. رتق y فتق.

ocupar el espacio medio entre el agua y el fuego, los cuales le atraían con igual fuerza. Y este elemento se llama aire."

"Y ya con esto quedarán evidenciados para ti los grados de los elementos, su esencia constitutiva, de dónde proceden y el origen de la *Naturaleza*" (1).

"Capítulo acerca de nuestros padres del mundo superior y nuestras madres del mundo inferior."

"Debes saber (¡ayúdete Dios!) que, por cuanto este mundo ha sido hecho para el hombre, que es su rey, por eso referimos a él los padres y madres del mundo, diciendo "nuestros padres" y "nuestras madres."

"Todo ser que influye sobre otro es *padre*, y todo ser en el cual se ejerce influjo es *madre*. Este es el sentido preciso de tales voces en este capítulo. Lo que se engendra de este influjo entre ambos se llama *hijo* y *engendrado*. Este mismo tecnicismo es aplicable a las ideas que nacen de la deducción de lo conocido: nacen tan sólo por el matrimonio de dos premisas que se unen entre sí mediante el término que en ambas se repite y que las ata y desposa; y la consecuencia que de ellas se infiere es la verdad que se busca."

"Todos los espíritus son padres. La *Natuaraleza* es madre, por ser el sujeto de las modificaciones cualitativas de la *Materia*. La influencia de esos espíritus sobre estos elementos, que son los cuatro cuerpos elementales aptos para la alteración y la mutación, hace aparecer en éstos a los seres generados, que son los minerales, los vegetales, los animales, los genios y el hombre, el más perfecto de éllos."

"Acerca de este problema, divídense los sabios en seis escuelas: 1.ª Pretende que cada uno de los cuatro elementos es principio en sí mismo, independiente de los otros tres. 2.ª Dice que el elemento *fuego* es el principio; que de su condensación nace el aire; de la condensación de éste, el agua; y de la del agua, la tierra. 3.ª Dice que el elemento *aire* es el primordial; que de su dilatación resultó el fuego, y de su condensación el agua y la tierra. 4.ª Dice que el *agua* es el primer elemento. 5.ª Dice que lo es la *tierra*. 6.ª Dice que el principio primordial es un quinto elemento, que da el ser a esos cuatro sin ser ninguno de ellos (2). Esta opinión, que habla de un quinto elemento, es, a nuestro juicio, la verdadera (3). Ese quinto

---

(1) *Fotuhat*, I, 382.

(2) Fácilmente se ven en estas escuelas las distintas opiniones de la escuela jónica; la 2.ª es la de Heráclito; la 3.ª, la de Diógenes de Apolonia; la 4.ª, la de Tales de Mileto. Sexto Empírico (*Adversus Mathematicos*, X, 313) atribuye a Xenófanes la opinión 5.ª Cfr. Ritter, *Hist. de la phil. anc.*, I, 204, 188, 178 y 386.

(3) Á pesar de esto, Abenarabi dice en otros lugares del *Fotuhat* lo

elemento es lo que se llama la *Naturaleza,* pues ésta es un ser inteligible, simple y único, del cual proceden el elemento *fuego* y todos los elementos. De modo que puede decirse que el fuego nace de la *Naturaleza,* pero no se identifica con ella; ni cabe decir con verdad que la *Naturaleza* sea el conjunto de los cuatro elementos, porque algunos de éstos repugnan a los demás en absoluto; así el agua y el fuego se rechazan mutuamente por todos los aspectos, como también el aire y la tierra. Y cabalmente por eso estableció Dios en el mundo una sabia distribución de los grados de los elementos, para las trasmutaciones físicas; porque si hubiese puesto vecinos a los elementos que son entre sí enemigos, no se hubiesen mudado el uno en el otro, y la providencia divina se habría frustrado. Y así, puso al aire contiguo al fuego, con el cual tiene de común el calor; y puso el agua vecina del aire, con quien tiene de común la humedad; y puso a la tierra vecina del agua, con la cual le une el frío" (1).

"Cuando Dios hubo creado los cuerpos del mundo, aptos para la generación y corrupción, puso como *madre* a la parte del mundo físico comprendida desde la concavidad del cielo inferior hasta el centro de la tierra. Y como *padre,* a la que comprende desde la convexidad de dicho cielo hasta la última de las esferas celestes. En éstas puso como ornamento a las estrellas fijas y errantes."

"Puso también en estas lumbreras, llamadas *astros,* rayos de luz que llegasen a unirse con los elementos, viniendo a ser esta unión algo así como la cópula de los padres con las madres. Y al verificarse la unión de estas irradiaciones luminosas con los cuatro elementos del mundo físico, hace Dios que vengan a la existencia todos los seres que en la naturaleza se engendran y de que la experiencia sensible nos da testimonio."

"Vienen, pues, a la existencia los seres engendrados, por mediación de unos padres, que son las esferas y las luces superiores, y de unas madres, que son los elementos físicos inferiores. Los rayos que unen a las luces con los elementos hacen el papel de la

---

contrario. Así (II, 896) dice: "El agua fué el primer elemento que existió; de su condensación salió la tierra, y de su dilatación el aire, cuya dilatación produjo, a su vez, el fuego, que es la esfera del éter. Así, pues, a nuestro juicio, es el agua el primer elemento. Y en esto coincide con nosotros un filósofo antiguo; pero nosotros nos fundamos, para sostener esta y otras tesis, en la iluminación divina..." En otro pasaje (III, 393) dice: "Por eso es más general el influjo del aire que el de los otros elementos: porque entra a formar parte, por mezcla, de todos, y a todos los sujeta a su imperio: hace que la tierra se bambolee en los terremotos, levanta las olas del mar y hace correr el agua, fomenta el arder del fuego, da la vida a todo ser que respira..."

(1) *Fotuhat,* I, 179.

cópula conyugal; los movimientos de las esferas y los brillos de las luces son como los movimientos del macho; los movimientos de los elementos son como los dolores del parto que experimenta la hembra, y el fruto del parto es lo que aparece a nuestra vista: los cuerpos engendrados de estos elementos: las formas de los minerales, vegetales, animales, y las dos especies: la de los genios y la de los hombres."

"Por lo que toca a los padres y a las madres, dentro ya de lo físico, no los he de enumerar sino en general. Son dos padres y dos madres: aquéllos son, los dos, activos; éstas, las dos, pasivas; lo que Dios hace que comience a existir, del concurso de unos y otras, es su efecto. El calor y el frío son activos. La humedad y la sequedad, pasivos. Despósase el calor con la sequedad y engendran el fuego. Despósase el calor con la humedad y engendran el aire. Despósase el frío con la humedad y engendran el agua. Despósase el frío con la sequedad y engendran la tierra. Por eso resultan en los hijos las cualidades esenciales de los padres y las madres. El fuego, es cálido-seco; el aire, cálido-húmedo; el agua, fría-húmeda; la tierra, fría-seca."

"Pero, después de esto, tiene lugar además otra fecundación de estos elementos, considerados todos ellos como madres y siendo los padres las luces superiores" (1).

15.—Relatividad subjetiva de los fenómenos físicos.

Hemos agrupado bajo esta rúbrica los pasajes del *Fotuhat* en que Abenarabi define los principales fenómenos, sustanciales o accidentales, que aparecen en los cuerpos o, mejor, en los seres del mundo físico. Son estos fenómenos los siguientes: movimiento y reposo; síntesis y análisis; tiempo, espacio y lugar; continuidad y sucesión; colores, figuras y demás propiedades de la materia o extensión. Abenarabi los define según la doctrina tradicional de los teólogos *motacálimes* o *axaríes,* en la mayoría de los casos; pero de tales definiciones procura inferir la naturaleza relativa o subjetiva de todos ellos, con arreglo a su criterio panteista que niega objetividad real a todo ser que no sea la sustancia única divina, de la cual son meras relaciones subjetivas o apariencias irreales todas las cosas. Este relativismo universal de los fenómenos físicos ofrece singular interés en lo que atañe a la opacidad de los cuerpos. Abenarabi la niega

(1) *Fotuhat,* I, 182, l.ª 1, infra; 183, l.ª 10; 185.

y la reduce a ilusión del sujeto normal, fundado en el hecho anormal de que los místicos iluminados ven a través de los cuerpos opacos con igual facilidad que a través de los diáfanos. Tras este estudio de la naturaleza de los fenómenos físicos, Abenarabi plantea el problema del principio o causa de todos ellos, reducidos a uno solo fundamental, que es el movimiento. En armonía con su doctrina de la sustancia única, único es también el principio de todo movimiento, así necesario como libre, es decir, Dios. Y claro es también que, por eso mismo, el movimiento del cosmos tiene que ser eterno, como eterno es su principio; y si no es único y uniforme, sino vario y multiforme, débese a la multiplicidad relativa y aparente de sus efectos.

"La verdadera doctrina acerca de la esencia del *movimiento* y del *reposo* es que ambos son dos relaciones propias de los seres físicos que ocupan lugar en el espacio. Los seres extensos, efectivamente, es necesario que ocupen o llenen con su esencia un espacio, durante el instante que existen en él. Ahora bien; una de dos: o bien pasa un momento segundo o varios, durante los cuales el ser continúa en aquel mismo espacio, y esto es lo que se llama *reposo;* o bien en el momento segundo está ya el ser en el espacio contiguo, y en el tercero en el siguiente, y este fenómeno de aparecer el ser en esos espacios sucesivamente, ocupándolos uno tras otro, no puede verificarse sin traslación de un espacio a otro. Si a esta traslación se la denomina *movimiento,* no hay en ello dificultad alguna, con tal que entendamos que allí no existen más que tres elementos: ser extenso, espacio ocupado y ocupación por aquél del espacio contiguo al que primero ocupaba. Por consiguiente, quien pretenda que allí existe, además, un nuevo elemento real, llamado *movimiento,* que resida en el ser extenso y que sea el principio productor de su traslación de un espacio a otro, a él le incumbe el demostrarlo."

"Ahora: la traslación no puede realizarse sin una causa, que será la propia voluntad del móvil, si éste es ser dotado de voluntad, o un agente extraño a él, en los demás casos."

"La *síntesis* y el *análisis* [en los cuerpos físicos] son también dos relaciones propias de los seres extensos que ocupan lugar. La *síntesis* no es más que la existencia de dos seres de esa naturaleza en dos espacios contiguos, sin que entre ambos se pueda concebir un tercero. El *análisis* tiene efecto, cuando entre ambos se concibe uno o más espacios que los separen."

"El *tiempo* y el *lugar* son también accidentes que acompañan in-

separablemente a los cuerpos físicos; pero el *tiempo* no tiene realidad objetiva: es tan sólo fruto de la fantasía: los movimientos de las esferas celestres y los de los seres extensos le dan una apariencia de realidad, siempre que simultáneamente a ellos se formula la pregunta, *¿cuándo?* Por tanto, ni el tiempo ni el espacio tienen realidad objetiva o concreta: ésta corresponde únicamente a los seres que están en movimiento o en reposo. En cuanto al *lugar,* es aquello *sobre* lo cual, y no *en* lo cual, están colocados de un modo estable los cuerpos. Si estuviesen colocados *en* él, no sería ya el *lugar,* sino el *espacio.* De modo que también el lugar es una cosa relativa, propia de un ser objetivamente real, el cual está fijo sobre ella o la atraviesa (también superficialmente) en sus traslaciones."

"Si los cuerpos que ocupan espacio o que son extensos se unen por vía de contigüidad, en tal forma que no haya entre ellos mutua compenetración, se da el fenómeno de la *continuidad.* Si las traslaciones se suceden en momentos consecutivos, sin que un solo momento de interrupción venga a mezclarse entre ellas, se verifica el fenómeno de la *sucesión.* Si un cuerpo extenso penetra en otro, sin que separe las dos partes continuas de éste, se verifica la *unión.*"

"La sucesión real y objetiva es finita, tiene un límite. La no existente, se dice ser indefinida, suponiéndola sin solución de continuidad, eternamente."

"Cuando las traslaciones o movimientos dan de sí un cambio o transformación, se verifica la *generación y corrupción.* El tránsito de la cosa, del no-ser al ser, es *generación.* La *corrupción* consiste en que la forma que apareció en la generación cese de existir. Si la cosa pasa desde un ser a otro ser, se llama *móvil.*"

"Por lo que se refiere a las otras propiedades inseparables de los cuerpos extensos, como son los colores, las figuras, la ligereza y la gravedad, la sutiliza y el espesor, la impureza y la limpidez, la suavidad y la aspereza, y otras semejantes, se reducen a causas muy diferentes."

"En cuanto a los *colores,* son de dos clases: unos que residen en el mismo cuerpo colorado; otros que se manifiestan, como tales colores, al ojo del que mira, pero sin que realmente existan en el objeto colorado; obedece esto a la diversidad de las figuras de los cuerpos y a los efectos de la luz en aquel objeto colorado, pues por la luz se realiza la percepción visual."

"Igualmente las *figuras,* como los colores, se reducen a dos concausas: el cuerpo que sustenta a la figura y el sentido que la percibe."

"Todos los demás accidentes corpóreos que antes enumeré redúcense exclusivamente al sujeto que los percibe, sin relación alguna real a sí propios, ni a las cosas de las cuales se predican, que son los cuerpos físicos. Esta es mi opinión; porque el cuerpo que

es diáfano y sutil, como el aire, no detiene la luz, y en cambio el cuerpo opaco y grosero la refleja. Pues bien: ¡nosotros hemos visto personas a quienes la opacidad de los cuerpos no les impedía ver a través de ellos. Para estas personas, la forma de los cuerpos opacos era idéntica a la de los diáfanos, por razón de la propiedad esa que tenían de percibir a través de los cuerpos. Luego los cuerpos no son opacos, sino para quienes no poseen tal penetración. De nosotros [los místicos] hay algunos a quienes las paredes no les ocultan cosa alguna, ni hay cuerpo que les sea pesado. De modo que todos estos atributos de los cuerpos vienen a resolverse en el sujeto que los percibe, pues si fuesen algo realmente propio de las esencias de los cuerpos, habría de seguro igualdad entre los hombres en cuanto a su percepción, como la hay en cuanto a percibir que son cuerpos. Por eso, a nuestro juicio, no deben considerarse esos atributos como propiedades reales de los cuerpos. Los físicos, aunque entre sí discrepan, no siguen en este problema mi opinión. Sin embargo, ten presente que cuando de un ser, uno y el mismo, aparecen efectos diferentes, esta diferencia se debe a los sujetos que reciben sus efectos, no a la causa, que es una y la misma. Por eso, de la recta y cabal inteligencia de esta cuestión resulta refutada la tesis del filósofo neoplatónico: "Del Uno no procede sino lo uno." Así puede verse en el elemento de que estábamos antes hablando: el fuego, en efecto, en cuanto fuego, no sufre alteración alguna en su concepto esencial; y, sin embargo, encontrarás que sus efectos son diversos: ilumina a unos cuerpos y no ilumina a otros, a pesar de que su acción iluminativa pende sólo del hecho de arder y de la ayuda del aire; solidifica a unas cosas y a otras las licúa; ennegrece y blanquea; calienta, quema, cuece y funde los minerales; y él permanece siempre con una misma esencia; luego la preparación de los sujetos es la causa que hace aparecer la diversidad en sus efectos" (1).

"Los fenómenos físicos son el *movimiento*, el *reposo*, la *síntesis* y el *análisis*. El *movimiento* tiene lugar, cuando se experimenta que el cuerpo o el átomo ocupan un espacio en un momento dado, y en otro momento ocupan ya otro espacio. Entonces se dice que se han movido y trasladado. El *reposo* consiste en experimentar que el átomo o el cuerpo ocupan un mismo espacio durante dos o más momentos. Esta permanencia en el mismo espacio se llama reposo. La *síntesis* significa que dos átomos o dos cuerpos ocupan dos espacios contiguos, no separados por un tercero. El *análisis*, que dos átomos o dos cuerpos ocupen dos espacios, separados por un tercer espacio, no ocupado por ninguno de aquellos dos."

(1) *Fotuhat*, II, 602.

"En toda esta doctrina coinciden algunos teólogos *motacálimes* con los místicos iluminados. Pero resta todavía una parte de esta cuestión, a saber: ¿quién es el motor? ¿es el mismo móvil u otro ser distinto?"

"Hay quienes sostienen que el motor es el movimiento mismo que reside en el cuerpo y que le obliga a moverse y trasladarse. Mas respecto de este movimiento que obliga al cuerpo a moverse, ya no están de acuerdo sobre si en él influye la voluntad del hombre (en el cual caso se llamaría electivo, *movimiento libre*), o si no influye en él la voluntad del móvil (en el cual caso se denominaría *violento*), como el movimiento del que tiembla de temor. Pero esta cuestión sólo cabe en el supuesto de que se demuestre que realmente existe una entidad denominada *movimiento,* como pretenden algunos de ellos, y suponiendo también que ellos mismos no discutiesen entre sí sobre si los fenómenos físicos de que ahora hablamos son o no accidentes (sean relaciones, sean ideas) subsistentes en los sujetos a los cuales se atribuyen. Para nosotros no hay duda alguna de que a esos sujetos les sobreviene accidentalmente un modo de ser que antes no tenían; por lo cual, es imposible que ni uno siquiera de tales estados o modos de ser accidentales sea esencial a los sujetos; lo único esencial a éstos es la aptitud para recibirlos."

"Tampoco están acordes, aun suponiendo que el movimiento y reposo sean cosa real y objetiva, sobre quién le da la existencia, si Dios u otro ser distinto. Unos dan una solución y otros otra, tanto si se trata del movimiento violento, como del que no lo es."

"Hay, en fin, quienes dicen que los fenómenos físicos carecen de realidad, siendo tan sólo relaciones. ¿En quién, pues, podremos encontrar apoyo firme? Nosotros, en lo que respecta al movimiento de elección o libre, decimos que Dios crea, para el hombre, una voluntad con la cual el hombre quiere lo que en sí implica este juicio relativo: elección, y esta voluntad es un efecto temporal de la voluntad de Dios. Dice Dios (1): "Vosotros no podéis querer más que lo que Dios quiere." Afirma, pues, el Señor la voluntad de sí mismo y de nosotros, pero supone que la nuestra está suspendida de la suya. Esto, por lo que toca al movimiento libre; en lo que se refiere al violento, la cosa es igual, a nuestro juicio. De modo que la causa primera es la voluntad de Dios, y la segunda es la voluntad humana, que es producida de la voluntad de Dios."

"Pero hay además aquí un punto sutil, que la iluminación mística sugiere a través de los velos de estos fenómenos físicos, y es que, según ese texto alcoránico, "vosotros no podéis querer más que lo que Dios quiere", resulta que Dios es el que quiere y el que hace

(1) *Alcorán,* LXXXI, 29.

querer en la iluminación, y que si el místico experimenta en sí mismo una volición, Dios y no otro, es su propia voluntad; como así también consta que, cuando Dios ama a su siervo, El es su propio oído, su vista, su mano y todas sus potencias. De modo que la voluntad, que en sí mismo encuentra, no es otra cosa que Dios. Y cuando Dios quiere, es lo que El quiere. Luego Dios se identifica con la voluntad de todo ser que quiere. En este mismo sentido dice aquel que admite la realidad objetiva del movimiento, que Zeid se mueve o que Zeid mueve su mano. Si tú analizas bien esa frase, dentro de la teoría de quien la ha proferido, encontrarás que quien ha movido su mano ha sido tan sólo el movimiento que en ella reside, pues si tú no lo has visto [al movimiento, en cuanto causa motriz], has percibido su efecto; y eso, no obstante, dices que Zeid es quien ha movido su mano, cuando el motor únicamente es Dios."

"Has de saber también que en el mundo no hay jamás reposo: él está eternamente sometido a variación constante, pasando de un estado a otro, en esta vida y en la futura, en lo exterior y en lo interior; pero unos movimientos son ocultos y otros visibles; los modos de ser se van y vuelven sobre las cosas individuales que los sustentan."

"Los movimientos dan de sí efectos muy diversos: si no fuese por ellos, no sería finita la extensión en el espacio y en la duración, no tendría razón de ser el concepto de número, no habría un término fijo en el curso de los seres, ni se daría el tránsito de esta vida a la otra" (1).

16.—"El Hombre Perfecto", cifra o compendio del mundo y de Dios.

En la meta del proceso evolutivo de la emanación, supone Abenarabi una categoría de seres, de limitado número de individuos, a la cual denomina *El Hombre Perfecto*. En las tesis anteriores se ha visto cómo la iluminación decadente de la divina luz ha ido produciendo la jerarquía toda de los seres del cosmos: espirituales y corpóreos; celestes y sublunares; elementales y mixtos; minerales, vegetales y animales. El hombre es, para Abenarabi, un animal más, de una especie zoológica aparte, pero tan animal como las bestias: su razón discursiva es un efecto o participación del *Alma Universal*, como lo son los es-

(1) *Fotuhat*, III, 398, l.ª 9, infra.

píritus que animan los cuerpos de los irracionales. Pero existe un reducido número de hombres que, aunque aparentemente sean tan bestias como el resto de los humanos, interiormente son la realización de Dios, o mejor, los vicegerentes o manifestadores suyos en el cosmos. Abenarabi llama a esta especie humana selecta *El Hombre Perfecto*. Su perfección se debe a una iluminación recibida de Dios, por medio del *Intelecto Primero,* del cual *El Hombre Perfecto* es como la penumbra. Adán es el primer individuo de esa especie, integrada luego por los profetas y místicos iluminados. Los textos alcoránicos, coincidentes con los bíblicos, en que se describe la creación de Adán a imagen de Dios y la formación de su cuerpo con las dos manos de Dios mismo, ofrecen a Abenarabi recursos cómodos de exégesis alegórica para dar a su teoría color de ortodoxia. Pero bajo estas apariencias late, como en todo, su panteísmo, aquí inmanente. Ese *Hombre Perfecto* es el espíritu y la esencia del mundo, a la vez que el sustituto de Dios: por su cuerpo animal, es el *microcosmos* del universo físico o material; pero, por su alma, razón e inteligencia iluminada, es la sombra de Dios y la penumbra de su emanación primera, el *Intelecto;* por su exterior, es criatura; por su interior, es Dios; las virtudes místicas de todos los nombres divinos realízanse en él, como en el *macrocosmos;* por eso es la cifra o compendio del mundo creado y del mundo divino. Es, por tanto, según esto, el *Hombre Perfecto,* acá abajo, una repetición o multiplicación numérica del *Intelecto Primero,* ya que también éste es el resultado de la iluminación de la *Materia Primera* por la luz de Dios. Por eso Abenarabi llama al *Intelecto Primero* el *Hombre Universal Grande* o el *Hombre Primordial,* de quien son califas los hombres perfectos singulares. No hay para qué insistir en el origen neoplatónico, gnóstico y cabalístico de esta teoría de la preexistencia de Adán y del *Hombre Perfecto* en la eternidad del mundo divino (1).

(1) Cfr. Munk, *Mélanges,* 200, 238, 255-6, 290, 475, 492-3, sobre la misma teoría entre los judíos, a propósito de *Adam Kadmon.* Tixeront, *Hist. des dogmes,* I, 37, 41, 78, 87, 154.—A los textos del *Fotuhat,* traducidos en este apartado, pueden añadirse los siguientes, que ilustran la misma teoría: *Fotuhat,* II, 88, 136, 137; Sprenger, *Dictionary of the technical terms,* 77, 91, 1267, 1271.

"Por cuanto Dios quiso otorgar la perfección a la criatura humana, fabricóla con las dos manos [de su omnipotencia], puso en ella la totalidad de las esencias del mundo y además se reveló a ella, bajo el velo de todos los nombres divinos. De este modo, la criatura humana reunió en sí la forma divina y la forma corpórea. Colocóla Dios en el mundo, como espíritu de éste; y a todas las especies de los seres que lo constituyen, como miembros del cuerpo, respecto del espíritu que los rige. De modo que, si ese hombre se separase del mundo, moriría el mundo. Y cuando se separa tan sólo de una parte del mundo, esta separación viene a producir en aquella parte un efecto análogo al del letargo en algún miembro corpóreo, el cual queda inutilizado, por haberse separado de él el espíritu sensitivo y vegetativo. Así exactamente se inutiliza también el mundo, por la separación del hombre. De modo que este mundo de acá abajo es uno de los miembros del cuerpo del cosmos, cuyo espíritu es el hombre."

"El nombre divino que influyó en la creación del hombre es el nombre *Dios*, que sintetiza en sí a todos los divinos nombres. Por eso el hombre en su esencia compendia las dos majestades o supremas potencias divinas [a que todas las otras se reducen] (1). Por eso también el hombre ejerce el *califato* o vicegerencia de Dios en el mundo, decretando y realizando (2). Cuando un hombre

---

(1) Esas dos *majestades* (حضرة) son الجلال (la *gloria*) y الجمال (la *hermosura*), que los sufíes consideran como la colección de todos los atributos esenciales de Dios, ya ocultos, ya manifiestos. En otros términos: Dios es *glorioso,* en cuanto *está* dotado de todos los atributos de perfección posibles; Dios es *hermoso,* en cuanto *es conocido* como dotado de ellos (Cfr. *Mácsad,* de Algazel, pág. 83). El nombre *Dios* ocupa, en la jerarquía de los divinos, el lugar supremo, porque resume o compendia en sí a esos otros dos: *glorioso y hermoso.* (Cfr. *ibidem,* pág. 37). El estilo cortado y oscuro de este pasaje no permite entender las ideas de Abenarabi, sino mediante su cotejo con otros en que se repiten. Literalmente dice: "Y como [el hombre] tiene el nombre [divino] compendiante, se corresponde por su esencia con las dos majestades y tiene derecho al califato, al gobierno del mundo y a su separación."

(2) Compárese, para la mejor inteligencia de todo este pasaje, el sisiguiente texto del *Fosús* (pág. 33, l.ª 3, infra): "Estos dos atributos [la *Gloria* y la *Hermosura*] simbolizan las dos manos que Dios empleó en la creación del *Hombre Perfecto,* a causa de ser éste el compendio de las esencias del mundo. Así, el mundo es todo lo que está sujeto a la experiencia, todo lo que aparece; y el *Hombre Perfecto* o Califa es lo que está oculto, el espíritu del mundo externo, es decir, la esencia de todo lo corporal y espiritual... Otro sentido tiene el haber creado Dios al *Hombre Perfecto* con las dos manos: Dios lo creó mediante dos formas, la

no hace suyo el grado de la perfección, entonces es un animal, cuya forma exterior es de hombre. Pero aquí tratamos ahora del *Hombre Perfecto,* porque primeramente no crió Dios, de esta especie humana, más que al *Perfecto,* que es Adán. Y después Dios explicó bien en qué consistía el grado de la perfección a esta especie humana; y aquel que consigue poseer tal grado es el hombre a que ahora nos estamos refiriendo; y quien queda por debajo de tal grado, sólo posee de la humanidad la parte que le resta."

"Entre todos los seres no hay quien sea capaz de contener a Dios, sino el *Hombre Perfecto.* Y no lo contiene, sino en cuanto que recibe su forma. Por consiguiente, el *Hombre Perfecto* es el manifestador de Dios, y Dios es el que manifiesta las esencias del mundo, mediante el espíritu de éste, que es el hombre. Dios lo ha creado el postrero, pues la especie humana es la última que apareció. Luego el *Hombre Perfecto* es, por su prioridad, Dios, y por su posterioridad, criatura; es el primero, en cuanto a la forma divina; es el último, en cuanto a la forma corpórea; es el manifiesto, por las dos formas; es el oculto, en cuanto a la forma divina, velada por la corpórea" (1).

"Cuando Dios hubo creado el mundo sin el *Hombre Perfecto,* es decir, sin el hombre en conjunto o compendio, comenzó por adaptar o confrontar la forma de éste con la forma del mundo entero. De modo que no hay parte alguna del mundo que no se encuentre en la forma del hombre, y entiendo por *mundo* todo lo que no es Dios. Hecha esta adaptación, separó Dios al hombre del mundo. Y después de esto, lo confrontó idealmente con la majestad de los nombres divinos (2), y estos nombres aparecieron en él,

---

del mundo y la de Dios. Ambas son mano de Dios, porque el mundo es el lugar de la manifestación de Dios. La forma externa del *Hombre Perfecto* es el compendio de todas las esencias y formas corpóreas. La forma interna es la forma de Dios mismo, es decir, sus atributos."

(1) *Fotuhat,* II, 616, l.ª 8.

(2) En este texto emplea Abenarabi la palabra حذا, siempre que yo traduzco *adaptar* o *confrontar.* La idea de حذا es *imitar, copiar,* y especialmente se aplica a la adaptación exacta, que el zapatero hace, del patrón del calzado a la piel, antes de cortarla. Este mismo ejemplo utiliza Abenarabi (*Ibidem,* pág. 389, l.ª 14): "Como el zapatero, o el platero, sastre, herrero, etc., si quiere cortar de una piel un zapato, toma un zapato, lo aplica sobre la piel, y después de tomar bien las medidas de aquél sobre ésta, entonces es cuando la corta, siguiendo las medidas del zapato [que le sirvió de patrón]." Según eso, la idea de Abenarabi, en el pasaje que ahora traducimos, es esta: Dios creó al *Hombre Perfecto,* copiando en él exactamente la forma del cosmos y la forma de Dios.

al modo como aparecen en el espejo las imágenes a los ojos del que mira; y tan pronto como las virtudes de los nombres divinos quedaron en el hombre, separólo Dios de ellos. Mas por razón de esas virtudes, ya Dios se manifiesta en el espíritu del hombre, en su interior; y así, lo exterior del hombre es criatura, pero lo interior es Dios. Y este es el *Hombre Perfecto,* objeto de la creación. Lo que no es éste, es el hombre animal, cuya categoría respecto al *Hombre Perfecto* es la misma que posee el *antropoide* respecto del hombre animal."

"Entre el hombre y el animal existen seres intermedios que son el comienzo del hombre y el término del animal: no llegan a poseer las potencias y energías del hombre, ni cabe ya juzgarlos como irracionales. Tales son el mono y el *antropoide* (1). Así también existen seres intermedios entre el animal y el vegetal, como lo es la palmera, y entre el vegetal y el mineral, cual la trufa" (2).

"Y a esto se reduce en suma la creación del *Hombre Perfecto,* sin descender a pormenores."

"Por lo que respecta a los pormenores de su creación, has de saber que, cuando Dios creó los cuatro elementos, inferiores a la esfera, y les imprimió un movimiento, de la misma forma que el movimiento de la esfera, es decir, circular, entonces el cosmos no era otra cosa que figuras en el cuerpo universal. Pues bien: el primer influjo del movimiento de la esfera celeste que se hizo manifiesto en el elemento inmediato a la esfera, que es el fuego, fué un incendio, debido también a la humedad que en el aire había. De la llama de este incendio creó Dios a los genios. Luego, las estrellas brillantes derramaron su luz, con licencia de Dios y por orden suya, y lanzaron sus rayos sobre los elementos. Estos, entonces, aparecieron manifiestos, por razón de las luces, y brillaron a su vez y alumbraron e influyeron y engendraron de sí mismos los minerales, los vegetales y el animal. Mas en los elementos no apareció todavía la forma del hombre, fin de la existencia del mundo. Entonces tomó Dios la tierra viscosa y, mezclándola con el agua, la hizo ser barro con sus dos mismas manos, como convenía a la majestad del hombre, puesto que ningún ser

(1) El *nisnás* (النسناس) es una especie de antropoides fabulosos, de los cuales se dice que son, ya enanos, ya cíclopes, ya hombres partidos en dos mitades que no tienen más que un pie, con el cual saltan o vuelan, etc.; vulgarmente, sin embargo, se cree que es el nombre de una clase de monos (Cfr. Lammens, *Dicc. de sinónimos,* edic. Beyrut, página 285, núm. 116. Item, Adamirí, *Hayat-alhayawán,* edic. Cairo, 1292, hég., II, 386.)

(2) *Fotuhat,* II, 610, l.ª 8, infra.

había de asemejársele. Dejó luego ese barro un espacio de tiempo, para que fermentase con el aire cálido que sobre él pasaba, y éste aire, al mezclarse con las partículas del barro, las hizo fermentar y alteró su olor, que vino a ser el del fétido cieno. El que quiera comprobar la veracidad de esto (si es que en su fe hay dudas), que frote fuertemente uno de sus brazos con el otro, hasta que note calor en la piel de su brazo; huélaselo entonces y encontrará en él un hedor como de cieno, que es el principio del cual fué creado el cuerpo humano, como afirma el Altísimo (1): "En verdad que hemos creado al hombre de la arcilla, del cieno fétido."

"Una vez que la loza humana quedó ya cocida con el calor del fuego elemental, cuando sus partes todas se unieron, se hicieron fuertes y duras, lavóla Dios con el agua, que es el elemento de la vida; el agua comunicó a la loza su humedad, que suavizó así la dureza de algunas de sus partes, y además dejó encerrada dentro del cuerpo humano la vida."

"Vino en ayuda del agua el elemento aéreo, con su humedad y calor propios, para contrarrestar con su calor el frío del agua; ambos elementos se repelían mutuamente; pero el exceso de la humedad predominó en el cuerpo humano, y así la sustancia del barro vino a ser carne, sangre, músculos, vasos sanguíneos, nervios y huesos; y todas estas cosas son de complexiones diferentes, por la diferencia de los efectos que producen la naturaleza de los elementos y las disposiciones varias de las partes del organismo."

"Cuando ya estuvo perfecto y acabado el organismo corpóreo, animal, vegetativo, del hombre, cuando en él aparecieron ya todas las facultades del animal, dióle Dios la razón, facultad procedente de la virtud práctica del *Alma Universal,* así como aquellas [otras facultades, propias de los animales irracionales] se derivan de la virtud especulativa de la misma *Alma.* Pero tanto estas facultades animales como la razón, dióselas Dios al hombre por mediación del nombre divino *El Providente* (المدبّر); porque, en efecto, el animal, en ninguna de las artes que conoce y practica, revela tener previsión ni reflexión; por el contrario, ha sido creado con un conocimiento innato de todos los actos que tiene que ejecutar; pero ignorando él de dónde le viene tal habilidad y perfección en sus obras: así ocurre con las arañas, las abejas y las avispas. Al revés el hombre: éste sabe que absolutamente todas las cosas que él inventa se deben a su propia razón discursiva, a su reflexión, a su previsión; y además conoce de dónde le sale aquello, mientras que el resto de los animales saben la cosa y no saben su origen."

(1) *Alcorán,* XV, 26.

"Sólo a esta facultad discursiva debe el hombre el llamarse así. Mas, aunque esta facultad sea común a todos los hombres, deja de poseerla el *Hombre Perfecto;* y esto, porque él supera, aun en este mundo, al hombre animal, cabalmente por poseer el privilegio de disponer, a su libre arbitrio, de los nombres divinos, cuyas secretas virtudes adquirió cuando Dios lo aplicó sobre ellos, después de haberlo aplicado sobre la forma del cosmos (1). Constituyó Dios al *Hombre Perfecto* como califa del *Hombre Universal Grande,* el cual es la sombra de Dios en su creación y a la vez forma parte de su creación (2). En representación de este *Hombre Universal,* es califa. Y por eso resulta que los *Hombres Perfectos* son califas de un solo y el mismo califa. Y por ello también son las sombras que proyecta ese *Hombre Primordial,* al ser iluminado por las luces divinas; las cuales luces de la divina epifanía, como que por todos lados le bañan con su resplandor, dan origen a tantas sombras suyas, cuantos son los rayos de la iluminación divina. Cada iluminación, por consiguiente, engendra con su luz una sombra de figura humana en el mundo elemental, la cual sombra es un califa o representante del *Hombre Primordial.*"

"De éste, por tanto, no traen su existencia, sino los califas exclusivamente. El hombre animal no tiene este mismo origen; antes al contrario, de él hay que juzgar como del resto de los animales; no se distingue de éstos más que por la diferencia última que lo constituye dentro de una variedad zoológica, igualmente que unas de otras se distinguen las demás variedades animales, pues si el caballo no es el asno, es por razón de su diferencia última, como tampoco es ni la mula ni el ave, ni la fiera ni el insecto. De modo que el hombre animal es una de tantas bestias. Y cuando es perfec-

(1) El sentido de este pasaje es que el *Hombre Perfecto,* es decir, el místico iluminado, carece de razón discursiva, porque posee otra facultad superior, la iluminación divina o revelación que Dios le comunica de sí mismo, bajo el símbolo de los nombres divinos. Esta comunicación tuvo lugar cuando Dios sometió al hombre, en su origen, a aquella doble adaptación ((حذا)) de que antes se ha hablado. (Vide supra, pág. 89, nota 2.)

(2) Abenarabi denomina aquí *Hombre Universal Grande* al *Intelecto Primero* o *Máximo,* que es la primera emanación de Dios y como una sombra de su luz. De modo que, según este pasaje, el *Hombre Perfecto,* es decir, Adán y sus vicarios posteriores, los místicos iluminados, están constituídos de dos elementos: 1.º, el organismo corpóreo, común al *Hombre Perfecto,* y al hombre animal y a todos los animales; 2.º, el elemento divino, privativo del *Hombre Perfecto,* una penumbra que el *Intelecto Primero* proyecta sobre el organismo corpóreo, al ser aquél iluminado por las luces divinas. Cfr. *Fotuhat,* III, págs. 368-381, y especialmente, página 369.

to, entonces es el califa. Uno y otro, pues, convienen en algo y en algo discrepan" (1).

17.—Síntesis de la serie de las emanaciones.

Aunque en los apartados que preceden insinúa Abenarabi repetidas veces el orden de la emanación del cosmos, sin embargo, no da en ninguno de los pasajes hasta aquí traducidos el cuadro sintético de su sistema del cosmos. Este cuadro reaparece a menudo en las páginas del *Fotuhat* con desarrollos pletóricos de oscuras alusiones a temas que nada tienen que ver con él, y que solo sirven para enturbiar la claridad del sistema cosmogónico. Por eso preferimos dar, en este apartado, en vez de la traducción de dichos textos, un cuadro sinóptico del orden de la emanación del cosmos, tal como resulta del estudio comparado de todos los pasajes paralelos, atinentes al tema. Son los siguientes: *Fotuhat,* I, 68, 180, 340, 382, 906; II, 374, 401, 519-520, 539, 554-618, 892-897; III, 391, 550-584.

En *Fotuhat,* II, 519, Abenarabi dice que los principios integrantes del sistema del cosmos son veintiocho, tantos en número como las letras del alfabeto arábigo. He aquí su enumeración ordenada:

1.° Dios.—2.° *El Intelecto Primero.*—3.° *El Alma Universal.*—4.° *La Naturaleza Universal.*—5.° *La Materia Universal* o primera del mundo corpóreo.—6.° *El Cuerpo Universal.*—7.° *La Forma universal* o figura de los cuerpos.—8.° *El Trono* de Dios.—9.° *El Escabel* de Dios.—10.° *El Atlas* o cielo ambiente que circunda a todas las esferas celestes y que carece de astros. (Sin embargo, a veces (*Fotuhat,* III, 391) se le identifica con la esfera de las constelaciones del Zodiaco, o bien (I, 68) con *El Trono de Dios*).—11.° La esfera de las estrellas fijas. (En *Fotuhat,* I, 68, se le identifica con *El Escabel.*)—12.° a 18.° Las esferas de los siete planetas, en el orden clásico de la astronomía de Ptolomeo.—19.° La esfera del fuego elemental o éter.—20.° La esfera del aire.—21.° La esfera del agua. (Sin embargo, en *Fotuhat,* II, 896, se le da el núm. 19.°, como primero de los

(1) *Fotuhat,* III, 389, línea 17; 390, línea 4; 390, lína 19.

cuatro elementos, siguiendo a Tales de Mileto).—22.° La esfera de la tierra.—23.° Los minerales.—24.° Los vegetales.—25.° Los animales.—26.° Los ángeles.—27.° Los genios.—28.° Los hombres.

Estos veintiocho principios se dividen en dos grandes grupos, según *Fotuhat,* II, 539: Uno está integrado por el mundo espiritual puro, que abarca los ocho primeros principios, desde Dios hasta su *Trono* inclusive. Otro es el mundo material o corpóreo, que abarca todos los inferiores.

18.—Síntesis del sistema de Abenarabi.

Ni en el *Fotuhat* ni en el *Fosús* existe texto alguno que dé una visión de conjunto del sistema de Abenarabi. Sin embargo, uno de los comentaristas de este último libro, Abderrazac de Caxán, sufí persa del siglo XIV de Jesucristo, pone al frente de su comentario del *Fosús* (1) un ensayo de síntesis de la teología y cosmología de Abenarabi, que se cifra, según dicho comentarista, en tres puntos cardinales. A continuación los insertamos traducidos para cerrar con ellos nuestro estudio. Importa, sin embargo, advertir que el abstruso tecnicismo metafísico y la concisión del estilo de Abderrazac deben interpretarse en función de todos los textos de Abenarabi traducidos en las páginas anteriores.

1.° Explicación de la entidad de la Esencia Una.

"La entidad de la *Verdad* (Dios), llamada *Esencia Una,* no es más que el ser puro en cuanto ser, sin condición alguna, ni de indeterminación ni de determinación. El, en cuanto exento de epítetos y de nombres, carece de todo calificativo, descripción, denominación y cualquier otra explicación que implique multiplicidad, bajo cualquier respecto. El no es sustancia ni es accidente. La sustancia, en efecto, tiene su *quiddidad* propia, que es algo distinto del ser, y en virtud de la cual el ser es sustancia, es decir, un ser distinto de los demás seres que no son sustancias. El accidente, asimismo. Este, además, necesita de un sujeto ya existente, en el cual subsista. Ahora bien; todo lo que no es el Ser Necesario, o es sustancia o es accidente. El ser, en cuanto ser, no es ninguna de las cosas que no son el Ser

(1) Edic. Cairo, 1321, hégira, págs. 3-4.

Necesario. Todo lo que es ser concreto, existe por El. Más aún: por razón de la *quiddidad*, es distinto de sí mismo por razón de la determinación. Por razón de la *quiddidad*, no hay cosa distinta del ser en cuanto ser. Y siendo esto así, resulta que su existencia es su misma esencia, ya que lo que no es el ser en cuanto ser es la nada pura, y el ser no necesita, para distinguirse de la nada, de determinación alguna que consista en la negación de la imposibilidad de que ambos participen en común de alguna cosa, puesto que la nada es *no-cosa* pura, y, por tanto, no es ella susceptible de recibir en sí como en sujeto a la nada. Si lo fuese, resultaría que la nada sería, después de recibir a la nada, ser y no-ser. Asimismo, tampoco la pura nada es susceptible de recibir el ser. Si uno de ambos, el ser y el no-ser, fuese susceptible de recibir a su contrario, sería cada uno de ambos, en cuanto tal y en acto, su contrario, lo cual es absurdo, y exigiría tal susceptibilidad multiplicación numérica, siendo así que la multiplicación numérica no cabe en el ser en cuanto ser. Antes por el contrario, los susceptibles de ser y de no-ser lo son únicamente los seres individuales o concretos y sus modos, que en el mundo inteligible tienen realidad positiva: aparecen por el ser, y se ocultan por el no-ser. Toda cosa que exista por el ser, tiene su individualidad, distinta de su ser, y, por ende, no es ser, pues si lo fuera, resultaría que, cuando existiese, habría de existir, respecto del ser, otro ser anterior a su ser. En cambio, el ser que lo es *per se*, tiene su ser idéntico a su individualidad. De lo contrario, su *quiddidad* sería distinta de su existencia y no sería ser. De no ser así, cuando existiese, habría de existir, respecto del ser, otro ser anterior al ser, lo cual es absurdo. El ser *per se* es necesario que exista por su misma individualidad, no por la existencia de otro ser distinto. El es además el apoyo o *substratum* de todo ser que no sea El, porque El es el existente por el ser, y, de lo contrario sería no-ser puro. El es *per se* independiente de toda cosa, y toda cosa necesita de El. El es el uno, el eterno, el subsistente."

2.º Declaración de las entidades de los nombres divinos y de su infinitud.

"Ten presente que la esencia de la *Verdad* (Dios), considerada en cuanto a sí misma, implica necesariamente la ciencia de sí misma por sí misma y no por medio de una forma o imagen sobreañadida a su propia esencia. Esta ciencia, que Dios tiene de su esencia, implica o exige necesariamente su ciencia de todas las cosas, tal como ellas están en la esencia misma de Dios. Esta necesaria implicación o exigencia es la voluntad divina ineficaz (*almaxía*), que también se llama a veces *alirada* o voluntad eficaz, si bien ésta última es más particular que aquélla, pues la *almaxía* o voluntad ineficaz

tiene por objeto el más y el menos de todo cuanto significa innovación temporal, aparición y generación de los fenómenos todos reales, así en el mundo superior como en el inferior, tanto por creación como por aniquilación; la voluntad eficaz, en cambio (es decir, *alirada*), no tiene por objeto más que la creación, si bien por virtud de ella no acaece jamás sino lo exigido en general por la *almaxía* o voluntad primera. A esto alude Abenarabi en su *Fosús* (1) cuando habla de la universalidad de la voluntad divina ineficaz (*almaxía*) y de la particularidad de la voluntad eficaz (*alirada*)."

"La relación de los atributos de la Esencia Una con las determinadas formas o especies de la ciencia divina, es posterior a la determinación primera que se ha establecido respecto de la Sustancia Primera (2). Esas relaciones segundas son las relaciones de los nombres divinos. Cada relación de un atributo con la esencia, cualquiera que sea el atributo, es un nombre divino. La primera de estas relaciones es la de la ciencia divina, en cuya virtud quedan determinados los seres individuales. Pero la ciencia no se concibe sin la vida. La vida, pues, la ciencia, la voluntad eficaz, el poder, el oído, la vista y la palabra son los atributos matrices. Todos ellos son relaciones esenciales que, consideradas en cuanto asociadas a la esencia, producen los siete nombres divinos que el Maestro Abenarabi llama en el *Fotuhat* "los siete jefes" (3). La Esencia, en cuanto afectada por estas relaciones, implica o exige la existencia de la Sustancia Primera, y se manifiesta como productora, como primera, como creadora, como innovadora, como ordenadora y, en general, como sujeto de todos los demás nombres relativos a la idea de principio. Los siete primeros se llaman "los nombres divinos", y los segundos se llaman los "nombres siguientes", porque son secuelas de los primeros. En virtud de aquella determinación de la Sustancia Primera, por la cual se distinguen analíticamente las entidades de los seres determinados, aparecen las relaciones de la Esencia con cada uno de los seres determinados, que son objetos de la ciencia divina. Las relaciones se multiplican numéricamente por la multiplicación numérica de las entidades dichas, de sus modos de ser y de sus estados; y así, se multiplican también los atributos y los nombres divinos. Llámanse también esos nombres siguientes "los nombres de la dominación" (*al robubiya*), y su rango o dignidad, es decir, la dignidad de los nombres, se llama "rango o dignidad de la unicidad" (*hadrat aluahidiya*). Cada uno de los siete nombres dice relación a una esencia determinada; de modo que la Esencia divina tiene un nombre, por razón de cada una

(1) Cap. XXIII, al principio.
(2) Es decir, la Divinidad.
(3) Cfr. supra, § 2.

de esas entidades. Estas son también nombres divinos, por ser la individualidad de la Esencia divina, concebida con aquella determinación concreta. Cada una de esas esencias así determinadas dice relación a los fenómenos particulares que en el cosmos vienen a la existencia en el tiempo; y como estos fenómenos innovados son infinitos, resulta que también lo son los nombres divinos. Por eso Dios mismo los califica de incontables. Ellos son los que implican o exigen la existencia del cosmos. Más aún: ellos son el reino celestial o espiritual (*almalacut*) de que Dios, único Rey verdadero, se sirve para gobernar el reino del cosmos: cada nombre es, en efecto, un señor de ese reino espiritual, que es el resultado o efecto necesario de todos ellos, puesto que Dios domina, por medio de ellos, a las cosas existentes."

3.º Declaración de la obra divina.

"La obra divina, es decir, el negocio del gobierno de Dios, es circular. En efecto: una vez supuesto que el grado sumo de la jerarquía del ser, que es la Unidad, implica en sí misma o exige la determinación primera, que es la Esencia Unica, llamada, en el lenguaje de la experiencia mística, el *barzaj* o ser neutro o intermedio entre la necesidad y la contingencia, que en sí mismo concilia y abarca a estos dos extremos, resulta que la Esencia Una, considerada por razón de los negocios de los nombres divinos, conviértese ya en el grado de la jerarquía del ser que se llama *divinidad* y *unicidad*. Ese ser determinado es *el cálamo supremo* (o Intelecto primero), del cual emanan una multitud tal de intelectos, que sólo Dios conoce, y, después de ellos, emanan las almas y las esferas celestes. Estas son de diferentes grados jerárquicos, según la mayor o menor extensión de su influjo, los cuales grados dependen de los de sus respectivos intelectos, de quienes aquéllas emanan, y de su mayor o menor distancia respecto de la Esencia divina. Así como al Intelecto primero se le llama *el cálamo supremo,* llámase al Alma Universal *la lámina reservada,* y esto, porque en ella se graba todo cuanto emana del cálamo sobre ella, o sea los conocimientos y formas impresas en las esferas celestes, es decir, todas las especies cognoscitivas de los fenómenos particulares y temporales cuya suma o compendio se conserva en la lámina del destino. La emanación termina en los elementos o cuerpos simples; pero en seguida retorna la emanación a su principio, por medio de la composición y mezcla de aquellos elementos o cuerpos simples, que da de sí las formas de los tres reinos que de ellos se engendran (el mineral, el vegetal y el animal), hasta llegar al hombre, que está teñido con el tinte de todos los grados jerárquicos del ser. Por eso, si el hombre asciende, mediante la ciencia y la virtud,

y marcha hasta llegar al horizonte sumo y retorna al *barzaj* (que en sí resume a todo el ser), así como de este *barzaj* descendió, entonces alcanza el hombre las alturas del grado de la divinidad, y de él se predican los atributos de Dios, en la medida en que esto le es al hombre posible y según lo que la presciencia divina previó al determinar su individualidad, y a él se aplican en esa misma medida los nombres divinos, que son las llaves del misterio de Dios. Y así, el hombre penetra en aquellos tesoros de los conocimientos, sin que entre él y el grado jerárquico de la Unidad divina quede velo alguno que se la oculte, y por virtud de la unidad o simplicidad de su recogimiento espiritual emparenta con el *barzaj,* que todo el ser en sí mismo compendia y recoge. Unese con el punto de la Unidad, y queda así completa o cerrada la circunferencia del ser. Por razón de su entidad, el hombre es primero; pero por terminar en él los modos de ser del universo, es último. Viene, pues, a hacer, respecto de la circunferencia del ser, algo así como el punto en el cual la circunferencia retorna a su principio. Ahora bien; puesto que los seres existentes, considerados en su conjunto, son como una circunferencia cuyo último punto es el hombre, y puesto que éste es una parte del mundo, resulta el mundo muy semejante al anillo, ya que el anillo es un aro; y en atención a que el hombre es una de las partes del mundo en quien están grabadas las especies cognoscitivas que residen en la Majestad divina, en quien el misterio de los nombres y atributos de Dios ha sido depositado y con quien el universo mundo ha sido sellado, aseméjase a la piedra preciosa del anillo. Dios excelso, considerado bajo la relación de sus *nombres bellísimos,* gobierna el negocio del ser, en virtud de la exigencia (por estos nombres implicada) de que existan realmente los seres del cosmos; domina luego Dios y señorea, mediante los *nombres siguientes* (que son los *nombres de la dominación*), la totalidad de dichos seres, con todo cuanto éstos necesitan y reclaman, haciéndolos prolongarse y llegar a su perfección (que está cifrada en los significados de los nombres divinos) en el *hombre perfecto,* que es quien llega a la meta de la entidad divina. Estos nombres divinos nutren y hacen crecer al *hombre perfecto,* hasta que vienen a ser atributos propios suyos. Todas estas relaciones y prolongaciones son lo que hemos llamado las obras o empresas divinas. Dios, luego, se encarga por sí mismo del dominio de este *hombre perfecto* y le ayuda con la totalidad de sus nombres. Ese hombre, a su vez, le sirve con verdadera devoción, con devoción o servidumbre esencial. Tras este servicio de Dios, no existe ya otro medio de aproximarse más a El."

MIGUEL ASÍN PALACIOS.